

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Islamofobia, racismo e izquierda: discursos y prácticas del
activismo en España**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Daniel Gil Flores

Directoras

Laura Mijares Molina
Ángeles Ramírez Fernández

Madrid
Ed. electrónica 2019

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

ISLAMOFOBIA, RACISMO E IZQUIERDA

Discursos y prácticas del activismo en España

Memoria para optar al grado de doctor presentada por
DANIEL GIL FLORES

Directoras

DRA. LAURA MIJARES MOLINA

DRA. ÁNGELES RAMÍREZ FERNÁNDEZ

2019

A La Biblio,
como yo te amo.

ÍNDICE

| | |
|---|-----------|
| RESUMEN. ISLAMOFOBIA, RACISMO E IZQUIERDA. DISCURSOS Y PRÁCTICAS DEL ACTIVISMO EN ESPAÑA | 11 |
| ABSTRACT. ISLAMOPHOBIA, RACISM AND THE LEFT. ACTIVIST DISCOURSES AND PRACTICES IN SPAIN | 13 |
| AGRADECIMIENTOS | 15 |
| LISTADO DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS | 16 |
| ÍNDICE DE TABLAS Y GRÁFICOS | 20 |
| I. MARCO DE LA INVESTIGACIÓN | 21 |
| 1. INTRODUCCIÓN | 21 |
| 2. OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DE LA TESIS | 30 |
| 3. MARCO TEÓRICO | 35 |
| 3.1. Análisis crítico del discurso (ACD) | 35 |
| 3.1.1. Qué es el discurso | 35 |
| 3.1.2. Principios teórico-metodológicos del ACD | 36 |
| 3.1.3. Discurso, ideología y poder | 39 |
| 3.1.4. Investigación situada | 43 |
| 3.1.5. Pragmatismo conceptual | 45 |
| 3.1.6. Construcción discursiva de representaciones sociales y orden social del discurso | 46 |
| 3.1.6.1. Construcción discursiva de representaciones sociales | 46 |
| 3.1.6.2. Orden social del discurso | 46 |
| 3.2. Hegemonía, subalternidad y campos sociales | 51 |
| 3.2.1. Ideología y hegemonía | 51 |
| 3.2.2. Subalternidad | 52 |
| 3.2.3. Campos sociales, <i>habitus</i> y dominación simbólica | 55 |
| 3.3. Quién puede hablar: mercado lingüístico, mercado discursivo y voz subalterna | 59 |
| 3.4. Raza, racismo, racialización | 65 |
| 3.4.1. Raza y racismo | 65 |
| 3.4.2. Blanquitud y racialización | 71 |
| 3.4.3. Invisibilización racial | 74 |
| 3.4.4. Ficciones sinceras | 76 |
| 3.5. Islamofobia | 77 |
| 3.5.1. Invisibilización de la islamofobia | 82 |
| 3.6. Izquierda | 83 |
| 3.5.1. Un significante disputado | 83 |

| | |
|---|------------|
| 3.5.2. Genealogías de la izquierda | 85 |
| 3.5.3. La izquierda como campo | 92 |
| 4. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN..... | 97 |
| 4.1. Revisión bibliográfica | 99 |
| 4.2. Observación participante y trabajo de campo | 100 |
| 4.3. Entrevistas en profundidad..... | 103 |
| 4.3.1. Cómo se han hecho las entrevistas..... | 103 |
| 4.3.2. Cómo se analizan las entrevistas..... | 110 |
| II. CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL | 115 |
| 5. MIGRACIONES, ISLAMOFOBIA Y RACISMO: LOS MARCOS DEL PROBLEMA.. | 115 |
| 5.1. El problema exterior: la construcción del enemigo árabe e islámico..... | 117 |
| 5.2. El problema interior: la criminalización de las migraciones y la diferencia cultural..... | 122 |
| 5.2.1. Las migraciones, entre el fordismo y el posfordismo | 123 |
| 5.2.2. La construcción del problema: cambio social, racismo y resistencia política..... | 128 |
| 5.2.2.1. Los cambios en la estructura productiva | 128 |
| 5.2.2.2. Las variaciones del racismo y los debates sobre la identidad..... | 131 |
| 5.2.2.3. La emergencia política migrante | 144 |
| 5.2.3. La islamofobia y la construcción del enemigo interno | 151 |
| 6. POLÍTICAS DE LA ISLAMOFOBIA..... | 161 |
| 6.1. Los agentes de la islamofobia..... | 161 |
| 6.2. Racismo, islamofobia e izquierda | 168 |
| 6.3. La izquierda islamófoba | 171 |
| 6.4. Más que opio..... | 176 |
| 6.5. La crítica descolonial | 180 |
| 7. ISLAMOFOBIA Y (ANTI)RACISMO EN ESPAÑA | 181 |
| 7.1. Perspectiva general..... | 181 |
| 7.2. Lo <i>moro</i> : el colonialismo y los fantasmas del pasado | 185 |
| 7.3. Migraciones: xenofobia, racismo e islamofobia | 197 |
| 7.4. Ultraderecha y discurso racista en España | 205 |
| 7.5. Islamofobia e izquierda en España..... | 211 |
| 7.6. Luchas y sinergias antirracistas | 214 |
| 7.6.1. El campo antirracista..... | 214 |
| 7.6.2. Las luchas de los <i>sin papeles</i> | 220 |
| 7.6.3. Más allá de los <i>papeles</i> : las sinergias antirracistas | 226 |
| 7.6.4. Racismo, islamofobia y antirracismo post-15 M | 229 |

| | |
|---|------------|
| III. PARTE ANALÍTICA | 240 |
| 8. ISLAMOFOBIA Y RACISMO EN LOS PROGRAMAS ELECTORALES..... | 240 |
| 8.1. Programas | 242 |
| 8.1.1. PSOE. Elecciones generales (2016)..... | 242 |
| 8.1.2. IU. Elecciones generales (2015) | 248 |
| 8.1.3. Podemos. Elecciones generales (2015)..... | 252 |
| 8.1.4. Unidos Podemos. Elecciones generales (2016) | 254 |
| 8.1.5. En Comú Podem. Elecciones generales (2016) | 255 |
| 8.1.6. PACMA. Elecciones generales (2016) | 258 |
| 8.1.7. Catalunya En Comú-Podem. Elecciones catalanas (2017) | 259 |
| 8.1.8. CUP. Elecciones catalanas (2017) | 263 |
| 8.1.9. PSC. Elecciones catalanas (2017)..... | 264 |
| 8.1.10. ERC. Elecciones catalanas (2017) | 266 |
| 8.1.11. EH Bildu. Elecciones vascas (2016) | 268 |
| 8.1.12. En Marea. Elecciones gallegas (2016) | 271 |
| 8.1.13. Ahora Madrid. Elecciones municipales (2015)..... | 272 |
| 8.1.14. Barcelona en Comú. Elecciones municipales (2015)..... | 272 |
| 8.2. Racismo, migraciones y voto..... | 278 |
| 8.3. Conclusión | 280 |
| 9. VOCES ACTIVISTAS: ISLAMOFOBIA, RACISMO Y MILITANCIAS | 283 |
| 9.1. Las posturas discursivas: definiciones ideológicas y motivaciones políticas | 284 |
| 9.1.1. Los movimientos sociales desde identidades mayoritarias: Eva, Débora, Elisabet y Adán | 285 |
| 9.1.2. Los movimientos sociales desde la diferencia: Rebeca, Dina y Séfora | 289 |
| 9.1.3. Militantes de partido: Abel, Jacob, Míriam, Isaac, Judit, Lea y Sara | 291 |
| 9.1.4. Anarcosindicalistas: Noé y Agar..... | 297 |
| 9.1.5. Vidas precarias: Abraham, Enoc y Raquel | 299 |
| 9.1.6. El espacio propio de las disidencias sexuales: Moisés e Ismael | 302 |
| 9.1.7. Construir el antirracismo político: Tamar | 303 |
| 9.2. La composición de los espacios militantes | 305 |
| 9.2.1. Espacios poco diversos | 307 |
| 9.2.2. Militancia y pedigrí | 310 |
| 9.2.3. Organizaciones ¿de qué clase?..... | 312 |
| 9.2.4. Militancia y género | 316 |
| 9.2.5. Militancia y raza..... | 319 |
| 9.2.6. División de funciones..... | 324 |
| 9.2.7. ¿Hay espacios de militancia más favorables a la diversidad?..... | 327 |
| 9.2.8. Espacios de participación formal | 331 |
| 9.3. El racismo como problema social | 333 |
| 9.3.1. El racismo es un problema más político que social | 334 |
| 9.3.2. El racismo es un problema social y político, aunque no tenga una traducción política en la izquierda | 336 |
| 9.3.3. El racismo es un problema más social que político | 338 |

| | |
|--|------------|
| 9.4. El racismo como problema político | 341 |
| 9.4.1. Racismo y militancia..... | 342 |
| 9.4.2. ¿Es antirracista la izquierda?..... | 349 |
| 9.4.3. Subalternización y paternalismo | 353 |
| 9.4.4. Ausencia de tradición de luchas..... | 358 |
| 9.4.5. Invisibilidad del racismo | 370 |
| 9.4.6. Réditos políticos del antirracismo | 375 |
| 9.5. Qué es el racismo. Del prejuicio individual a la discriminación estructural..... | 380 |
| 9.5.1. El racismo como prejuicio | 381 |
| 9.5.2. El racismo, entre el prejuicio y la estructura..... | 382 |
| 9.5.3. El racismo como estructura..... | 385 |
| 9.5.4. Racismo y colonialismo | 390 |
| 9.5.5. Jerarquías del racismo | 394 |
| 9.6. Qué es la islamofobia | 398 |
| 9.6.1. Es un racismo antiárabe/antimoro de importancia relativa | 399 |
| 9.6.2. Es un racismo antiárabe/antimoro importante | 402 |
| 9.6.3. Es un discurso antiislámico de importancia relativa..... | 408 |
| 9.6.4. Es un discurso antiislámico (potencialmente) importante | 409 |
| 9.7. El racismo y las instituciones | 414 |
| 9.7.1. Las instituciones no son racistas | 416 |
| 9.7.2. Las instituciones pueden ser racistas por desidia..... | 417 |
| 9.7.3. Existen elementos estructuralmente racistas en las instituciones | 423 |
| 9.7.4. Mame Mbaye. Los ayuntamientos del cambio y el racismo..... | 426 |
| 9.8. Qué es la musulmanidad: raza y religión..... | 436 |
| 9.8.1. Ser leído como musulmán..... | 437 |
| 9.8.2. Musulmanes blancos, racismo e islamofobia..... | 445 |
| 9.8.3. Lo moro..... | 450 |
| 9.9. Islamofobia, laicismo e izquierda | 455 |
| 9.9.1. ¿Hay islamofobia en la izquierda? | 459 |
| 9.9.1.1. Puede haber islamofobia por omisión | 459 |
| 9.9.1.2. El laicismo lleva a la islamofobia..... | 461 |
| 9.9.1.3. Defensa del laicismo | 464 |
| 9.9.1.4. Buscando el equilibrio: entre el laicismo y el reconocimiento..... | 465 |
| 9.9.2. Reconocimiento de las religiones minoritarias | 468 |
| 9.9.2.1. Laicismo: la religión, en el espacio privado..... | 468 |
| 9.9.2.2. Entre laicismo y laicidad. Reconocimiento contextual | 470 |
| 9.9.2.3. Laicidad: reconocimiento del hecho religioso..... | 474 |
| 9.9.3. Religión y militancia: ¿se puede ser religioso y de izquierdas? | 476 |
| 9.9.3.1. Sí, aunque..... | 477 |
| 9.9.3.2. En principio no es compatible, aunque no hay hostilidad hacia las personas religiosas .. | 478 |
| 9.9.3.3. No es del todo compatible, y es lógico que haya cierta desconfianza hacia las personas religiosas | 480 |
| 9.9.3.4. Debería ser compatible, pero hay hostilidad hacia las personas religiosas..... | 481 |
| 9.10. Islamofobia y género..... | 485 |

| | |
|--|------------|
| 9.10.1. El asunto del velo: ¿«Un melón que no se ha abierto»? | 485 |
| 9.10.2. Mujeres musulmanas, entre la normalización y la sospecha | 493 |
| 9.11. Islamismo, violencia y geopolítica | 501 |
| 9.11.1. Terrorismo | 502 |
| 9.11.2. Islam político | 504 |
| 9.11.3. Geopolítica y campismo | 507 |
| 9.12. El fantasma de al-Ándalus | 508 |
| 9.13. Quién puede hablar. Políticas de la representación | 513 |
| 9.13.1. El reparto desigual del derecho a la palabra | 514 |
| 9.13.2. ¿Ser la voz de quienes no tienen voz? | 518 |
| 9.13.3. Un <i>habitus</i> paternalista | 525 |
| 9.13.4. Las caras de la representación | 531 |
| 9.13.4.1. Hablar sin ser | 531 |
| 9.13.4.2. Ser sin hablar | 533 |
| 9.13.4.3. La exclusividad del ser y del hablar | 538 |
| 9.14. El mercado de la diferencia | 540 |
| 9.14.1. La construcción del nuevo sujeto político | 544 |
| 9.14.2. La lucha por la representación: estrategias de (des)legitimación | 551 |
| 9.14.2.1. Establecidos y advenedizos | 553 |
| 9.14.2.2. La raza como (des)legitimación | 558 |
| 9.14.2.3. La crítica a las formas | 574 |
| 9.14.2.4. Apropiaciones e intereses larvados | 576 |
| 9.15. Interseccionalidades | 580 |
| 9.15.1. Defensas de la interseccionalidad | 584 |
| 9.15.2. El sesgo de género | 590 |
| 9.15.3. El sesgo de clase | 592 |
| 9.15.4. El sesgo de raza | 595 |
| 9.16. Lo no dicho | 600 |
| 9.16.1. ¿Todos somos racistas? | 601 |
| 9.16.2. La invisibilidad de la clase | 603 |
| 9.16.3. Micropolíticas de la militancia | 607 |
| IV. CONCLUSIONES, BIBLIOGRAFÍA Y ANEXOS | 619 |
| 10. CONCLUSIONES | 619 |
| 10.1. El funcionamiento del campo activista | 620 |
| 10.2. El racismo y la islamofobia en la izquierda | 624 |
| 10.3. Perspectivas de futuro | 627 |
| 11. BIBLIOGRAFÍA CITADA | 630 |
| 12. ANEXOS | 671 |
| 12.1. Anexo 1. Cuadros de entrevistas | 671 |
| 12.2. Anexo 2. Imágenes | 674 |

RESUMEN.

ISLAMOFOBIA, RACISMO E IZQUIERDA. DISCURSOS Y PRÁCTICAS DEL ACTIVISMO EN ESPAÑA

Desde finales del siglo XX, el islam y las personas musulmanas (o consideradas como tales) han sido contruidos en el discurso público europeo como amenaza a la seguridad, los valores, las formas de vida y las conquistas sociales de los países del Norte global, y especialmente de aquellos que poseen porcentajes importantes de población de cultura musulmana. Es un problema creado en varias fases, en el que confluyen y se van superponiendo la tradición orientalista y colonial, la gestión de las migraciones y las preocupaciones securitarias de escala internacional que cristalizan a partir del 11 de septiembre de 2001. Es también un problema que presenta características, grados y cronologías diferentes en cada país, pero que tiene una tendencia a la homogeneización en todo el espacio europeo.

La islamofobia es el dispositivo que justifica, produce y reproduce la subalternización del islam y de las personas musulmanas. Existe una larga discusión sobre las implicaciones del término *islamofobia* y la caracterización del fenómeno al que se refiere, pero la mayoría de los autores coinciden en que no se trata solo de una hostilidad contra el islam como religión y cultura sino también de una discriminación contra las personas percibidas como musulmanas. En ese sentido, la islamofobia es una forma de racismo y, como este, es funcional a unas determinadas estructuras sociales y se relaciona con estrategias políticas concretas.

En el campo político, los discursos islamófobos ponen el acento en consideraciones sobre la defensa de la identidad, la cultura o los valores nacionales —o europeos— frente al crecimiento demográfico musulmán, así como sobre la seguridad y la insostenibilidad de las migraciones en relación con los recursos disponibles. Dichos discursos se producen, sobre todo, en ámbitos conservadores y ultraderechistas, pero no se limitan a ellos. Al contrario, el 11 S supuso la confluencia de los discursos antimigratorios, largamente explotados por sectores ultraderechistas, con las agendas políticas de la Unión Europea y sus miembros, y se han entrelazado desde entonces con las políticas de gobiernos tanto conservadores como progresistas en lo que se refiere a la seguridad, el control de las migraciones y la gestión de la diferencia cultural. Algunas corrientes de izquierda, centro-

izquierda, progresistas o feministas participan también de las lógicas de problematización del islam y de la presencia musulmana en Europa. En ello puede intervenir el hecho de que algunos agentes encuentren afinidades entre ciertos aspectos de esa problematización y ciertas lógicas feministas y/o de izquierdas, como el laicismo o la lucha contra la opresión de género. No obstante, la postura mayoritaria de la izquierda frente a la cuestión musulmana es la abstención, la ausencia de posición y de discurso explícito, en contraste con la unanimidad que parece manifestar el otro extremo del arco político.

El propósito de esta investigación es 1) aproximarse a las construcciones discursivas de la izquierda española sobre la islamofobia y el racismo, así como a los silencios, considerados también como prácticas discursivas; y 2) tratar de entender cuál es el papel que juegan la islamofobia y el racismo dentro del campo social del activismo de izquierdas y su espacio discursivo. Dicho de otro modo, lo que se pretende es comprender qué elementos propician o dificultan la existencia de prácticas discursivas y posiciones políticas respecto a la islamofobia y el racismo y para qué *sirve*, dentro del campo social de referencia, sostener unas posiciones u otras (o ninguna). Para ello, se ha recurrido, por un lado, a analizar el contexto social e histórico, prestando especial atención a las estrategias políticas conectadas con la problematización del islam, las migraciones y la diferencia cultural, así como a los posicionamientos y debates que han surgido en el seno de las izquierdas europeas en relación con estas cuestiones. Y, por otro, se ha realizado una investigación empírica de los discursos de la izquierda española sobre racismo, islamofobia y temas relacionados, mediante análisis de programas electorales y un trabajo de campo que incluye la realización de entrevistas en profundidad a dos decenas de activistas de formaciones y movimientos sociales de izquierdas.

Las conclusiones generales de la investigación muestran que en la política española, la islamofobia y las demás construcciones racistas tienen un papel más discreto que en los discursos políticos producidos en otros lugares de Europa, y consecuentemente también constituyen una preocupación secundaria en las organizaciones de la izquierda y los movimientos sociales. Es esta una situación que está en proceso de cambio debido a los procesos recientes de subjetivación política de personas racializadas, la aparición en el espacio discursivo de la izquierda de los discursos descoloniales, el auge de la ultraderecha tanto en el terreno electoral como en la producción de discursos hegemónicos y los réditos electorales que proporcionan ciertas formas de antirracismo. Se trata sin embargo de un proceso que no se está dando sin tensiones y desencuentros.

La asunción de que la izquierda es antirracista de por sí ha facilitado que, históricamente, y aunque fuera de un modo marginal e imperfecto, haya sido a menudo el activismo de izquierdas el que ha sostenido y hasta protagonizado las luchas antirracistas. Pero esa misma asunción, lejos de facilitar el debate sobre el racismo, ha enfatizado la acción sobre la reflexión y ha generado más silencios, evitaciones y carencias conceptuales que discurso.

ABSTRACT.

ISLAMOPHOBIA, RACISM AND THE LEFT. ACTIVIST DISCOURSES AND PRACTICES IN SPAIN.

Since the end of the 20th century, Islam and Muslims (or persons taken to be Muslims) have been constructed in European public discourse as a problem, supposedly posing a threat to the security, the values, the lifestyles and the social achievements of the countries of the global North, especially those which have substantial population rates of Muslims. This discursive construction has been created in various stages, in which colonial and orientalist traditions come together and overlap with concerns about the management of migration and international security that intensify after September 11th 2001. This construction has different characteristics, degrees and timelines in each country, but tends towards homogenization throughout the European space.

Islamophobia is a device that justifies, produces and reproduces the subalternization of Islam and of Muslim people. There is much discussion of the implications of the term *islamophobia* and the specific characteristics of the phenomenon to which it refers, but most authors agree that it is not only a hostility toward Islam as a religion and culture but also entails discrimination against persons perceived to be Muslims. In this sense, islamophobia is a form of racism and, like racism, is useful to certain social structures and can be associated with specific political strategies.

In the political realm, islamophobic discourses emphasize concerns about defending national (or European) identity, culture or values against a growing Muslim population, as well as concerns about security or the unsustainability of migration in terms of how available resources are distributed. These discourses are produced especially in conservative or Right-wing circles, but are not limited to these. On the contrary, September 11th led to a convergence of anti-migratory discourses (long exploited by the ultra-Right wing) with the political agendas of the European Union and its members. Since then these

discourses have worked hand-in-hand with government policies, both conservative and progressive, in matters relating to security, migration control and the management of cultural difference. Some Left-wing, center-Left, progressive and feminist currents also frame Islam and the presence of Muslims in Europe as a problem. Some actors find affinities between aspects of this problematization and certain feminist and/or leftist arguments, such as laicism or combatting gender oppression. That said, the majority of the Left abstains from taking a position on the “Muslim question” and does not explicit any particular discourse on the matter, in stark contrast with the unanimity exhibited on the other side of the political spectrum.

The aim of this study is to 1) approach the discursive constructions of the Spanish Left on the subject of islamophobia and racism, as well as its silences (which we shall also consider discursive practices), and 2) understand the role of islamophobia and racism within the social field of leftist activism and its discursive space. In other words, this study aims to understand which elements facilitate or hinder the development of discursive practices and political positions regarding islamophobia and racism, and what these *do*, within the social field of reference, to sustain one position or another (or no position). To this end we have analyzed the social and historical context, paying special attention to how Islam, migrations and cultural difference have been constructed as problematic, as well as the positions and debates that have arisen within Left-wing movements in Europe with respect to these questions. We have also carried out empirical research on the discourses of the Spanish Left regarding racism, islamophobia and related issues through the analysis of electoral platforms and field work that includes in-depth interviews with two dozen activists in Leftist social movements and political parties.

The general conclusions of this study show that in Spanish politics islamophobia and other racist constructions have a more discreet role than in political discourses in other parts of Europe, and therefore they constitute a lesser concern for social movements and organizations on the Left. This is changing due to recent processes of subjectification of racialized persons, the emergence of decolonial discourses in the discursive space of the Left, the rise of the extreme Right both in electoral politics and in the production of hegemonic discourses, as well as the electoral returns that certain forms of anti-racism may provide. This change is not free of tensions and conflict. Historically, the assumption that the Left is necessarily anti-racist made it possible for Leftist activist circles to sustain and lead, albeit in a marginal and imperfect manner, a number of anti-racist struggles. But this

same assumption, far from facilitating serious debates about racism, has given priority to action over reflection and has generated more silences, avoidances and conceptual gaps than it has generated real discourses.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, a Abel, Abraham, Adán, Agar, Débora, Dina, Elisabet, Enoc, Eva, Isaac, Ismael, Jacob, Judit, Lea, Míriam, Moisés, Noé, Raquel, Rebeca, Sara, Séfora y Tamar, que son el alma anónima de esta tesis. Gracias por vuestra buena disposición y paciencia con las entrevistas.

A Ángeles Ramírez y Laura Mijares por dirigir esta investigación, por sus saberes, por sus esfuerzos y por su seguridad en que esto acabaría en algún momento, y acabaría bien. También por su apoyo en las aventuras académicas que se han dado en paralelo.

A Ane Varela, Elisa Muñoz y Mónica Muñoz, sin cuya amistad y permanente compañía y su confianza en esta aventura más allá de lo que parecía probable, este proyecto nunca habría llegado a buen término.

A Ana Planet, Virtudes Téllez, Mahdis Azarmandi, Liliana Cordova-Kaczerginski, Johanna M. Lems, Miguel Hernando de Larramendi, Adil Moustauoui y Anouk Devillé por haber alimentado esta investigación con sugerencias, preguntas, ideas y textos.

A Maggie Schmitt, por el *abstract* y por abrirme su pequeño edén de La Losa. A Susana Cañete de Cárdenas e Irantzu Matxain Beraza por devolverme a Tánger. A Raquel Ramos y Juanma Jiménez por acogerme en Fresnedillas de la Oliva, y a Amaya de la Riva y Javier Uceda por hacer lo propio en Collado Mediano. Durante la redacción final de la tesis he ido reconociendo fragmentos escritos en los diversos escenarios que han compensado la falta de vacaciones durante los años que da durado la investigación.

A Amanda Núñez, Luisa Mora y María Elízaga por el empujón. A María Gil y a Beatriz Madero por su apoyo material y anímico. A Amparo Navarro por los estiramientos. A Paco Salamanca, Hisham Muhammad, Daniel Ahmed, Marta Haserrea y Alfonso Andaluz por los contactos. A Paloma Monleón porque sí. Y a las y los Ángeles del Inverso por la memoria y los ánimos.

LISTADO DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS

A&R: Anticapitalisme & Révolution (Anticapitalismo y Revolución).
ACD: análisis crítico del discurso.
AEME: Asociación de Emigrantes Marroquíes en España.
AfD: Alternative für Deutschland (Alternativa para Alemania).
AISE: Asociación de Inmigrantes Senegaleses en España.
AIT: Asociación Internacional de Trabajadores.
ANDEMA: Asociación Nacional para la Defensa de la Marca.
AP: Alianza Popular.
APDHA: Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía.
ASPM: Asociación Sin Papeles de Madrid.
ATIME: Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España.
AWL: Alliance for Workers' Liberty (Alianza por la Libertad de los Trabajadores).
BDS: Boicot, Desinversión y Sanciones.
BM: Banco Mundial.
BNG: Bloque Nacionalista Galego (Bloque Nacionalista Gallego).
CBMI: Commission on British Muslims and Islamophobia (Comisión de Musulmanes Británicos e Islamofobia).
CC. OO.: Comisiones Obreras.
CCSE: Conocimientos constitucionales y socioculturales de España.
CDC: Convergència Democràtica de Catalunya (Convergencia Democrática de Cataluña).
CEDADE: Círculo Español de Amigos de Europa.
CEDRI: Comité Europeo de Defensa de los Refugiados e Inmigrantes.
CETI: Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes.
CNT: Confederación General del Trabajo.
CIE: Centro de Internamiento de Extranjeros / Comisión Islámica de España.
CIS: Centro de Investigaciones Sociológicas.
CNT: Confederación Nacional del Trabajo.
COGAM: Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales de Madrid.
CRE: Commission for Racial Equality (Comisión para la Igualdad Racial).
C's: Ciudadanos.
CSOA: Centro Social Okupado Autogestionado.
CSOJ: Centro Social Okupado Juvenil.

CUKC: citizen of United Kingdom and Colonies (ciudadano/a del Reino Unido y Colonias).

CUP: Candidatura d'Unitat Popular (Candidatura de Unidad Popular).

CUT: Candidatura Unitaria de Trabajadores/as.

DEL: *Diccionario de la lengua española*.

DNI: Documento Nacional de Identidad.

DPM: Direction de la Population et des Migrations (Dirección de Población y Migraciones).

DRY: Democracia Real Ya.

DSA: Democratic Socialists of America (Socialistas Democráticos de Estados Unidos).

EA: Eusko Alkartasuna (Solidaridad Vasca).

EAJ-PNV: Euzko Alderdi Jeltzalea-Partido Nacionalista Vasco.

ERC: Esquerra Republicana de Catalunya (Izquierda Republicana de Cataluña).

ETA: Euskadi Ta Askatasuna (Euskadi y Libertad).

EUPV: Esquerra Unida del País Valencià (Izquierda Unida del País Valenciano).

EH Bildu: Euskal Herria Bildu (Reunir Euskal Herria).

EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

FAES: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales.

FCE: Foro Cívico Europeo.

FCIC: Federación de Colectivos de Inmigrantes de Catalunya.

FEERI: Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas.

FELGTB: Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Transexuales y Bisexuales.

FIMAM: Foro de Investigación sobre el Mundo Árabe y Musulmán.

FLN: Front de libération nationale (Frente de Liberación Nacional).

FLP: Frente de Liberación Popular.

FMI: Fondo Monetario Internacional.

FMLN: Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional.

FN: Front national (Frente Nacional).

FOC: Front Obrer de Catalunya (Frente Obrero de Cataluña).

FPL: Fuerzas Populares de Liberación.

FPLP: Frente Popular para la Liberación de Palestina.

FPÖ: Freiheitliche Partei Österreichs (Partido de la Libertad de Austria).

FRAVM: Federación Regional de Asociaciones de Vecinos de Madrid.

FSLN: Frente Sandinista de Liberación Nacional.

FUNCI: Fundación de Cultura Islámica.

GEES: Grupo de Estudios Estratégicos.

GIA: Groupe islamique armé (Grupo Islámico Armado).

GIL: Grupo Independiente Liberal.

GLEFAS: Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista.

HSM: Hogar Social Madrid.

IA: Izquierda Anticapitalista.

IEMed: Instituto Europeo del Mediterráneo.

INJUVE: Instituto de la Juventud.

ILSEG: Investigación Longitudinal sobre la Segunda Generación.

INE: Instituto Nacional de Estadística.

INSEE: Institut national de la Statistique et des Études économiques (Instituto Nacional de Estadística y de Estudios Económicos).

IRR: Institute of Race Relations (Instituto de Relaciones Raciales).

ISIS: Islamic State of Iraq and Syria (Estado Islámico de Iraq y Siria).

IST: International Socialist Tendency (Tendencia Socialista Internacional).

IU: Izquierda Unida.

IWA: Indian Workers Association (Asociación de Trabajadores Indios).

IZAR: Izquierda Anticapitalista Revolucionaria.

JJ. EE.: Juntas Españolas.

JONS: Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista.

JSM: Juventudes Socialistas de Madrid.

LCR: Liga Comunista Revolucionaria (España) / Ligue communiste révolutionnaire (Francia).

LGTBIQ+: lésbico, gay, transexual, bisexual, intersexual, *queer* (variantes: LGBT, LGBTI).

LOMCE: Ley orgánica para la mejora de la calidad educativa.

M5S: Movimento 5 Stelle (Movimiento 5 Estrellas).

MAB: Muslim Association of Britain (Asociación Musulmana de Gran Bretaña).

MAC: Municipalismo, Autogobierno, Contrapoder.

MALI: Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles (Movimiento Alternativo Por las libertades Individuales).

MAPA 12N: Acción Política Antirracista 12N.

MC: Movimiento Comunista.

MPDL: Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad.

MRG: Movimiento de Resistencia Global.

MSR: Movimiento Social Republicano.

MUSAC: Museo de Arte Contemporáneo de Castilla y León.

NPA: Nouveau Parti anticapitaliste (Nuevo Partido Anticapitalista).

ODM: Objetivos de Desarrollo del Milenio.

ODS: Oficina de Derechos Sociales.

OEPM: Oficina Española de Patentes y Marcas.

OLP: Organización para la Liberación de Palestina.

ONG: organización no gubernamental.

ONI: Office national de l'immigration (Oficina Nacional de Inmigración).

OTAN: Organización del Tratado del Atlántico Norte.

ÖVP: Österreichische Volkspartei (Partido Popular Austríaco).

PACMA: Partido Animalista Contra el Maltrato Animal.

PAH: Plataforma de Afectados por la Hipoteca.

PCCI: Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia.

PCE: Partido Comunista de España.

PCOE: Partido Comunista Obrero Español.

PCF: Parti communiste français (Partido Comunista Francés).

PCPE: Partido Comunista de los Pueblos de España.

PCSSP: Por Cádiz Sí Se Puede.

PIB: Producto interior bruto.

PIR: Parti des Indigènes de la République (Partido de los Indígenas de la República).

PP: Partido Popular.

PRODERAI: Protocolo de Prevención, Detección e Intervención de Radicalización Islamista.

PSC: Partit dels Socialistes de Catalunya (Partido de los Socialistas de Cataluña).

PVV: Partij Voor de Vrijheid (Partido por la Libertad).

PxC: Plataforma Per Catalunya (Plataforma por Cataluña).

RDA: República Democrática Alemana.

RFA: República Federal de Alemania.

SAFI: Stop als Fenòmens Islamòfobs (Stop a los Fenómenos Islamófobos).

SAT: Sindicato Andaluz de Trabajadores.

SDE: Self defined ethnicity (etnicidad autodefinida).

SIPRI: Stockholm International Peace Research Institute (Instituto Internacional de Estudios para la Paz de Estocolmo).

SWP: Socialist Workers Party (Partido Socialista de los Trabajadores).

PSOE: Partido Socialista Obrero Español.

UAMI: Unidades de Atención a las Migraciones.

UCIDE: Unión de Comunidades Islámicas de España.

UCM: Universidad Complutense de Madrid.
 UE: Unión Europea.
 UEJF: Union des étudiants juifs de France (Unión de Estudiantes Judíos de Francia).
 UGT: Unión General de Trabajadores.
 UJCE: Unión de Juventudes Comunistas de España.
 uMMA: Movimiento Moro Antirracista.
 Unesco: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
 UPyD: Unión, Progreso y Democracia.
 URSS: Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.
 USO: Unión Sindical Obrera.
 VOMADE-VINCIT: Voluntariado Madres Dominicanas-Voluntariado Integración Colectivos Internacionales Trabajadores.

ÍNDICE DE TABLAS Y GRÁFICOS

| | |
|----------------|-----|
| Cuadro1 | 274 |
| Cuadro 2 | 275 |
| Cuadro 3 | 280 |
| Cuadro 4 | 671 |
| Cuadro 5 | 672 |
| Fig. 1 | 674 |
| Fig. 2 | 675 |
| Fig. 3 | 676 |
| Fig. 4 | 677 |
| Fig. 5 | 678 |
| Fig. 6 | 679 |

I Marco de la investigación

1. INTRODUCCIÓN

Desde finales del siglo XX, el islam y las personas musulmanas (o consideradas como tales) han sido contruidos en el discurso público europeo como problema que plantearía una supuesta amenaza a la seguridad, los valores, las formas de vida y las conquistas sociales de los países del Norte global, y especialmente de aquellos que poseen porcentajes importantes de población de cultura musulmana (Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia, 2006ab). Es un problema creado en varias fases, en el que confluyen y se van superponiendo la tradición orientalista y colonial, la gestión de las migraciones y las preocupaciones securitarias de escala internacional que cristalizan a partir del 11 de septiembre de 2001 (Geisser, 2012b). Es también un problema que presenta características, grados y cronologías diferentes en cada país, pero que tiene una tendencia a la homogeneización en todo el espacio europeo (Rea, 2006; Tyrer, 2013).

La islamofobia es el dispositivo, es decir, el conjunto de discursos, instituciones y prácticas (Agamben, 2011 [2007]), que justifica, produce y reproduce la subalternización del islam, de lo islámico y de las personas musulmanas. El término *islamofobia* surgió a finales de la década de 1980 y adquirió carta de naturaleza en el lenguaje académico y político a partir del informe del Runnymede Trust *Islamophobia: A Challenge for Us All*, publicado en 1997. La definición múltiple de *islamofobia* que daba el informe ha sido revisada y discutida profusamente desde entonces, pero sí quedó establecido desde un principio que se trataba no solo de una hostilidad contra el islam como religión y cultura sino también de una discriminación contra las personas percibidas como musulmanas. No se hablaba entonces de racismo, pero de hecho el informe trataba de enmarcar un fenómeno que se estaba produciendo en la práctica en el Reino Unido, que era el paso de un racismo basado en el origen geográfico o la pertenencia étnica, cada vez más desacreditado y perseguido legalmente, a una estigmatización fundada en la diferencia cultural, dirigida contra una parte de las personas procedentes de la inmigración desde las (antiguas) colonias. La islamofobia es pues una forma de racismo que se solapa con otros discursos y prácticas racistas y xenóforas así como con otras formas de inferiorización

social. En 2017 el propio Runnymede Trust caracterizó de manera explícita la islamofobia como racismo (Runnymede Trust, 2017: 7).

En junio de 2018 describíamos con Laura Mijares la islamofobia en unos términos que están directamente relacionados con las reflexiones producidas por la elaboración de esta tesis, por lo que tiene sentido citarlos aquí en extenso. Decíamos entonces:

Islamofobia no es, a pesar de su nombre, miedo al islam. En realidad, es un fenómeno complejo compuesto de varios factores. Por una parte, es una forma de racismo contra las personas musulmanas o leídas como tales, independientemente de cuál sea su práctica religiosa efectiva. Racismo en dos sentidos: primero, porque racializa a las personas musulmanas, es decir, les atribuye una serie de características que tienden a funcionar como clave explicativa de todo lo que piensan, dicen o hacen, igual que el racismo biologicista atribuía a las «razas» humanas diferentes capacidades y tendencias de comportamiento. Bajo una mirada islamófoba, una persona musulmana está inexorablemente determinada por su pertenencia al islam, por su «musulmanidad», que se define de acuerdo con el conjunto de representaciones que desde las sociedades no musulmanas se tiene de lo que significa ser musulmán. La mayor evidencia de ello, aunque no la única, es el discurso sobre la «radicalización». Porque ¿qué significa radicalizarse sino desarrollar plenamente un comportamiento que se supone latente? Una vez establecido que el islam es intrínsecamente violento, el mito de la «radicalización exprés» significa que cualquier persona de religión o cultura musulmana es susceptible de convertirse de un día para otro en asesino de masas. A la inversa, se crea una categoría de personas musulmanas aceptables, que son los «moderados», es decir, por definición aquellas que no desarrollan del todo las potencialidades (perversas) de su religión o su cultura.

La islamofobia, naturalmente, también es racismo en un sentido más clásico: la inmensa mayoría de los musulmanes y musulmanas no son «blancas», y esto no tiene nada que ver solo con el tono de piel, sino sobre todo con las lógicas coloniales de jerarquización del mundo. En este sentido, la islamofobia naturaliza la utilización de expresiones de racismo más groseras. En toda Europa, el rechazo al *paki*, al *beur*, al *moro* es el resultado de la problematización del islam y la diferencia cultural.

Por tanto, la islamofobia es también, por otra parte, una determinada construcción del islam como religión y cultura monolítica, estática e intrínsecamente violenta, machista, etcétera, lo que permite el cuestionamiento de su legitimidad y su presencia en las sociedades pretendidamente «ilustradas» y «laicas» del Norte global. En esto reside una de las dificultades para afrontar la islamofobia, porque el discurso islamófobo interfiere interesadamente en la crítica legítima que pueden suscitar determinados enfoques o ideologías que se reclaman del islam.

La islamofobia, en el siglo XXI, es tan respetable en las sociedades del Norte como el antisemitismo cien años atrás. De hecho, basta sustituir judíos o judaísmo por musulmanes o islam en multitud de titulares y declaraciones tanto de entonces como de ahora para pasar automáticamente de una intolerable muestra de racismo — susceptible de acarrear consecuencias penales— a una simple manifestación de sentido común, más o menos decantada políticamente pero por la que poca gente se llevaría las manos a la cabeza. Prueba de ello es el escaso interés que suscita su análisis político, a veces incluso en sectores que se reclaman antirracistas, más allá de considerarla como un recurso electoral de la ultraderecha.

La islamofobia encaja en unos marcos de pensamiento sólidamente anclados en la estructura cognitiva de la Modernidad: el racismo, el sexismo y la clase social. El racismo naturaliza el papel que determinadas zonas del mundo y sus habitantes deben ocupar en la estructura productiva y social global, y el sexismo aplica la misma naturalización en función del género. La idea de que el islam se opone a la modernidad y amenaza los «valores europeos» se ha construido alrededor sobre todo de la opresión, subordinación y necesidad de salvación de las mujeres musulmanas. La islamofobia es siempre una cuestión de género, no solo porque las mujeres se vean afectadas más que los hombres, sino sobre todo porque se instrumentaliza la cuestión de la discriminación de las mujeres para justificar y legitimar políticas islamóforas. Para la industria de la islamofobia es central la producción a escala global de mujeres musulmanas que necesitan ser salvadas. Los debates sobre el cuerpo de las mujeres musulmanas, que ocupan gran parte del repertorio islamóforo desde que surgieron las primeras polémicas del velo en Francia, serían imposibles sin las lógicas subyacentes según las cuales el cuerpo de las mujeres es patrimonio público y Occidente o la cultura eurocéntrica tiene el privilegio de definir dónde empieza la liberación y dónde la discriminación, qué es universal y qué es particular.

Los elementos estructurales, susceptibles de adquirir diferentes «coloraciones» raciales, se combinan pues en el caso de la islamofobia con un cuarto, que es el extenso repertorio eurocéntrico, cristianocéntrico y colonial que tiene en el islam a su gran otro. Ese repertorio, que analizó Edward Said para el caso del colonialismo europeo y que tiene en el caso español características propias, se activa, desactiva y reconfigura en función de los intereses estratégicos de cada momento. (Mijares y Gil, 2018)

En la construcción del problema, o de lo que se ha venido a llamar «cuestión musulmana» (Norton, 2013), participan diversos agentes, algunos de los cuales se expresan desde posiciones políticas explícitas y otros no. Entre estos últimos, estarían las administraciones públicas, los medios de comunicación (Lean, 2017 [2012]; Massoumi *et al.*, 2017a), y, sobre todo, los «expertos» y *think-tanks* securitarios, cuya voz se ha hecho hegemónica y que han conseguido adquirir una apariencia de neutralidad y seriedad

respecto al terreno científico, al que en gran medida han desplazado (Geisser, 2003, 2012b).¹ En el campo político, los discursos alarmantes sobre el islam incorporan argumentos securitarios, pero tienden a poner el acento en consideraciones sobre la defensa de la identidad, la cultura o los valores nacionales —o europeos— frente al crecimiento demográfico musulmán, así como sobre la insostenibilidad de las migraciones en relación con los recursos disponibles. Dichos discursos se producen, sobre todo, en ámbitos conservadores y ultraderechistas (Fekete, 2009; Lean, 2017; Massoumi *et al.* 2017b), que en algunos lugares parecen encontrar en la confrontación simbólica con el islam un eje de crecimiento social, si bien el rédito electoral del discurso islamófobo es una idea más afirmada que demostrada empíricamente (Hajjat y Mohammed, 2016: 133).

Pero no se limitan a ese sector del arco político. Al contrario, el 11 S supuso la confluencia de los discursos antimigratorios, largamente explotados por sectores ultraderechistas, con las agendas políticas de la Unión Europea y sus miembros, y se han entrelazado desde entonces con las políticas de gobiernos tanto conservadores como progresistas en lo que se refiere a la seguridad, el control de las migraciones y la gestión de la diferencia cultural:

Las formaciones electorales antiinmigrantes, islamófobas y de extrema derecha han sido durante mucho tiempo características del panorama político europeo. Pero los enfoques y las políticas que ese tipo de partidos promueven ya no están en los márgenes políticos. Por el contrario, concuerdan con la agenda de seguridad de la Unión Europea (UE) y se entretajan con las políticas de los gobiernos conservadores y liberales en todos los Estados miembros. Las agendas de seguridad nacional de los Estados se superponen con los programas de control de la inmigración de movimientos xenófobos, y las medidas de integración impuestas por los gobiernos refuerzan la islamofobia de la extrema derecha. Hoy, en Europa, la xenofobia y la islamofobia son la trama y urdimbre de la guerra contra el terror.

De hecho, la influencia de los partidos xenófobos e islamófobos, ya sea como socios menores en los gobiernos de coalición o como receptores del voto popular, no tiene

¹ Un ejemplo cercano al entorno en el que se ha realizado esta tesis serían las dificultades que ha experimentado el Máster de Estudios Avanzados sobre Islam en la Sociedad Europea Contemporánea para justificar su pertinencia ante la UCM, siendo el único de estas características que existe en España. Dificultades que contrastan con la proliferación de ámbitos de análisis académicos y paraacadémicos sobre el islam desde la perspectiva de la «seguridad».

precedentes, y refleja la importante realineación de fuerzas que ha tenido lugar como consecuencia directa de la guerra contra el terrorismo.² (Fekete, 2009: § 14.3)

Algunas corrientes de izquierda, centro-izquierda, progresistas o feministas participan también de las lógicas de problematización del islam y de la presencia musulmana en Europa (Ouassak, 2012 [2007]; Lévy, 2010; Ramírez, 2014b; Hajjat y Mohammed, 2016: 200-203; Massoumi *et al.*, 2017c). En ello puede intervenir el hecho de que algunos agentes encuentren afinidades entre ciertos aspectos de esa problematización y ciertas lógicas feministas y/o de izquierdas, como el laicismo o la lucha contra la opresión de género, ya que los propios discursos racistas, islamófobos y xenófobos, incluso los producidos desde una parte de la ultraderecha, se han erigido en defensores de la Ilustración y los valores liberales como fundamento de la civilización occidental, que debe ser defendida (Tamás, 2000; Fekete, 2009; Gómez, 2014; Traverso, 2016, 2018 [2017]). Pero también incide el carácter neutro, es decir, no sesgado políticamente, que se atribuye al conocimiento producido por los «expertos» en islam (Geisser, 2012b: 8) o a las políticas públicas que (re)producen los estigmas antimusulmanes (Hajjat y Mohammed, 2016: 200-203). Y finalmente, no hay que despreciar la dificultad de sustraerse a la exigencia ambiente de dar a todo lo relacionado con el islam un punto de alarmismo para estar acorde con las demandas del público y las lógicas de la época. En palabras de Geisser (2012b):

A diferencia de otras religiones, el discurso científico de hoy en día sobre el islam adquiere tintes dramáticos, incluso aunque, al final, los politólogos tranquilicen a sus lectores acerca de la «normalidad» y la no peligrosidad de los musulmanes investigados. Aquí podemos ver la dificultad experimentada por los politólogos durante los últimos veinte años para sustraerse intelectualmente al debate político-

² «Anti-immigration, Islamophobic and extreme-Right electoral parties have long been a feature of the European political landscape. But the views and policies promoted by such parties are no longer on the political fringe. On the contrary, they mesh with the security agenda of the European Union (EU) and are braided into the policies of conservative and liberal governments throughout its member states. States' national security agendas overlap with the immigration control programmes of xenophobic movements, and integration measures imposed by governments reinforce the Islamophobia of the extreme-Right. Today, in Europe, xenophobia and Islamophobia are the warp and woof of the war on terror. || In fact, the influence of xenophobic and Islamophobic parties, either as junior partners in coalition governments or as the recipients of the popular vote, is unprecedented, and reflects the major realignment of forces that has taken place as a direct consequence of the war on terror.»

mediático y plantear preguntas de investigación que sean verdaderamente originales y autónomas en relación con la demanda institucional del momento.³ (p. 6)

Sin embargo, lo que me llevó a hacer esta investigación fue la impresión de que la postura mayoritaria de la izquierda frente a la cuestión musulmana es la abstención, la ausencia de posición y de discurso explícito, en contraste con la unanimidad que parecen manifestar la derecha y los dispositivos institucionales en la estigmatización de los musulmanes (Fekete, 2009; Tyrer [2013]; Lean, 2017 [2012]). Particularmente en España,⁴ desde mi propia posición como activista, lo que he ido percibiendo es que la islamofobia no forma parte del espacio discursivo de la izquierda, salvo que vaya de la mano de personas que tienen un interés específico en el tema y que la introducen de forma puntual en las agendas y en las publicaciones políticas. Me refiero a introducir la islamofobia en los dos sentidos: el de afrontarla como conflicto pero también el de señalar el islam y a las personas musulmanas como problema, es decir, el ejercicio discursivo de la islamofobia. Ambos discursos, el islamófobo y el antiislamófobo parecen tener un eco restringido en la izquierda española, al menos en sus formulaciones explícitas (otra cosa es que las lógicas islamóforas aparezcan de manera subrepticia en los discursos y las prácticas sociales y políticas). Por el contrario, también desde mi posición subjetiva, percibía que la islamofobia suscita interés en ámbitos en los que existe cierta simpatía hacia el islam y las culturas islámicas, no particularmente o no formalmente políticos, que promueven estudios sobre y acciones contra la islamofobia desde ópticas más bien culturalistas, sin adoptar una posición política y sin vincular tampoco la islamofobia con estrategias políticas, salvo la vaga idea de que es un problema susceptible de ser explotado por ideologías extremistas.

El propósito de esta investigación es, por tanto, indagar en los discursos y silencios de la izquierda española sobre la islamofobia, y tratar de determinar qué razones propician o

³ «À la différence des autres religions, le discours scientifique sur l'islam du temps présent emprunte un mode dramatique, même si, au final, les politologues viennent rassurer leurs lecteurs sur la "normalité" et la non-dangereusité de leurs enquêtes musulmans. On saisit là toute la difficulté éprouvée par les politologues, ces vingt dernières années, à s'extraire intellectuellement du débat politico-médiatique et à esquisser des problématiques de recherche véritablement originales et autonomes par rapport à la demande institutionnelle du moment.»

⁴ *España* es casi un tabú lingüístico en el sector activista del que procedo, por reacción contra el nacionalismo español hegemónico y debido a la importancia que ha tenido la cuestión nacional en la coyuntura política española de las últimas décadas. Prefiero usar aquí el término *España* por comodidad y porque en realidad tampoco comparto algunas de las premisas que subyacen al uso de la variante *Estado español*.

dificultan la existencia de prácticas discursivas y posiciones políticas respecto a la islamofobia y con qué estrategias políticas se conecta. Sin embargo, la exploración preliminar de esta investigación ya mostró que no podía limitarse a la islamofobia, fundamentalmente por dos razones. La primera es que la islamofobia en el contexto europeo, que es el que estudiamos, no puede entenderse desligada de otros procesos como la xenofobia, el racismo y el colonialismo. Aunque tenga sus propias características y repertorios, la islamofobia se relaciona genealógicamente con el racismo y con la persistencia de marcos coloniales en la gestión de las migraciones, así como con el neocolonialismo en sus aspectos geopolíticos (aunque en esta investigación no voy a poner el foco en estos últimos). Pero no se trata únicamente de genealogía: muchas de las lógicas de la islamofobia son concomitantes con la estigmatización y subalternización contemporánea de otros colectivos, como los migrantes en general, los refugiados o las minorías racializadas que gozan formalmente de derechos de ciudadanía, además de las homologías que existen con otras formas de estratificación social, como la de género y clase.

La segunda razón es que en el contexto español la islamofobia es un problema político incipiente, no está tan construido como en otros lugares de Europa. Con ello quiero decir que hasta ahora ni ha habido una explotación sistemática de la islamofobia como discurso político (lo que no significa que no exista), ni la izquierda, incluso la más comprometida con las luchas antirracistas o en favor de los derechos de las personas migrantes, muestra posturas definidas sobre la islamofobia. En España lo que sí existe en cambio es un racismo no excesivamente visibilizado como problema político, y dentro de él una tradicional morofobia o maurofobia, es decir, rechazo a la figura del *moro*, al que se identifica indistintamente con el norte de África del que proceden gran parte de las migraciones, con el islam, con el mundo árabe y hasta con una cierta dimensión de la historia y la cultura españolas. Existen también en España, como en otros países, dispositivos securitarios que apuntan específicamente a las personas musulmanas (López Bargados, 2009, 2014, 2017), pero da la impresión de que responden más a las lógicas internas del campo político y a construir un problema social que a dar respuesta a un debate público existente (Téllez Delgado, 2018).

Por tanto en esta investigación no se analiza solo la relación del activismo de izquierdas con la islamofobia sino con el racismo en términos más generales —aunque poniendo el foco de ese racismo en colectivos de cultura musulmana, especialmente marroquíes y

senegaleses—. Y se hace dentro de un marco que pretende entender cómo se relacionan los discursos y prácticas sobre racismo e islamofobia (o su ausencia) con las dinámicas de funcionamiento interno del campo activista, las condiciones de participación en el mismo y la naturaleza de los problemas políticos que se afrontan.

No existe en España apenas literatura sobre las intersecciones entre activismo de izquierdas e islamofobia, y poca sobre activismo y racismo en general. Los propios estudios monográficos sobre islamofobia son aquí relativamente recientes (Martín Muñoz y Grosfoguel, 2012; Ramírez, 2014a; Alba Rico, 2015; Karvala, 2016; Mijares *et al.*, 2018). Ángeles Ramírez y Laura Mijares han investigado sobre las segmentaciones del movimiento feminista o de los defensores y defensoras de la educación laica respecto al uso del hiyab, constatando que se trata de un debate incipiente en España, en comparación con Francia, por ejemplo (Ramírez y Mijares, 2008; Mijares, 2014; Ramírez, 2014b). Santiago Alba Rico dedica un capítulo de su monografía sobre islamofobia (2015) a la izquierda, en la que abunda sobre el asunto del laicismo y el hiyab, así como en las relaciones de la izquierda con el islam político. Alba Rico (2016ab) se ha referido también a las intersecciones entre la islamofobia y el apoyo de una parte de la izquierda al gobierno sirio. El libro colectivo coordinado por Karvala (2016) tiene vocación de manual de uso activista, orientado a la construcción de resistencias prácticas contra la islamofobia que se inserten en la tradición de las luchas antirracistas. En ese sentido pretende proporcionar argumentos al activismo para combatir la islamofobia en el campo social pero también para enfrentarla dentro de los propios espacios activistas, por lo que el libro da una idea de cuáles serían las reticencias y prejuicios existentes sobre el islam en el seno del propio activismo de izquierda (Gil-Benumeña, 2016b). Más recientemente, Alberto López Bargados (2018) ha analizado las entretelas de la implantación del Plan Municipal contra la Islamofobia del Ayuntamiento de Barcelona, y yo mismo, como efecto colateral de esta tesis, he ido adelantando algunas de las cuestiones suscitadas por la investigación (Gil Benumeña Flores, 2018ab; Mijares y Gil, 2018).

En lo que se refiere al racismo, dos investigaciones recientes, producidas fuera de España, constatan la práctica inexistencia de literatura sobre izquierda y racismo en España y analizan algunas de las intersecciones entre los dos ámbitos, recurriendo, como hace esta tesis, a entrevistas en profundidad. Sandra Johansson (2017) se centra en un grupo de activistas madrileños relacionados con el 15 M, mientras que Mahdis Azarmandi (2018) pone el foco en el propio activismo de las organizaciones antirracistas mayoritarias.

Johansson y Azarmandi se basan en la más abundante literatura que existe en el ámbito anglosajón, especialmente estadounidense: el estudio de Ruth Frankenberg (1993) sobre la blanquitud (*whiteness*) en el movimiento feminista; la investigación comparativa de Matthew W. Hughey (2012) sobre las percepciones compartidas de activistas blancos en posiciones antitéticas (antirracistas frente a nacionalistas); o las de Angie Beeman (2012, 2015) sobre la invisibilización del racismo en las propias organizaciones antirracistas. Johansson y Azarmandi también señalan que, en el caso español, el activismo de izquierdas, también el antirracista, tiende a manejar una noción de racismo no estructural, que excluye la idea de que las personas blancas o no racializadas (es decir, las que no son objeto de racismo, como se explicará a lo largo de esta investigación) ocupan también una posición dentro de las estructuras racistas. Eso produce un cierto extrañamiento del racismo, como si fuera algo que concierne a otros, idea que en el caso español se refuerza con la habitual reducción del racismo a las migraciones.

Sí existe una mayor abundancia de literatura en España sobre migraciones, alguna producida desde el activismo de izquierdas, aunque pocas veces autorreflexiva. Ramírez (2012) señaló la ausencia de la inmigración como tema y de las personas migrantes en el Movimiento 15 M, y lo cierto es que no he encontrado mención a esa ausencia en el resto de literatura analítica sobre el 15 M.

En cualquier caso, he podido comprobar durante la realización de la investigación que el terreno está cambiando rápidamente y que existe un interés creciente en el seno del activismo por muchas de las cuestiones que se tratan aquí, debido a la consciencia cada vez más clara del papel central que el racismo y la islamofobia está ocupando en las reconfiguraciones políticas que se han producido, y en las que amenazan con producirse. Espero por tanto que esta investigación aporte un grano de arena útil a la comprensión de los problemas y la construcción de las resistencias.

Madrid, enero de 2019, yumada al-awwal de 1440.

2. OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DE LA TESIS

El propósito general de esta investigación es 1) aproximarse a las construcciones discursivas de la izquierda española sobre la islamofobia y el racismo, así como a los silencios, considerados también como prácticas discursivas; y 2) tratar de entender cuál es el papel que juegan la islamofobia y el racismo dentro del campo social del activismo de izquierdas y su espacio discursivo, en términos de adquisición o pérdida de capital. Dicho de otro modo, puesto que ningún acto es gratuito, sociológicamente hablando, lo que se pretende es comprender qué elementos propician o dificultan la existencia de prácticas discursivas y posiciones políticas respecto a la islamofobia y el racismo y para qué *sirve*, dentro del campo social de referencia, sostener unas posiciones u otras (o ninguna). Cuando se dice que «se pretende comprender», ello significa que no se intenta construir un modelo causal ni verificar o falsar ninguna hipótesis (aunque existan hipótesis de trabajo que han guiado la investigación), sino en todo caso contribuir al conocimiento de un problema social complejo, que solo puede aprehenderse mediante investigaciones multidisciplinares de más largo alcance. En este punto sigo a Ruth Wodak (2003 [2001]b) cuando escribe que las complejidades sociales «solo pueden aprehenderse mediante un modelo de influencias mutuas y multicausales» (p. 101) capaces de relacionar y de explicar los vínculos entre los diversos «síntomas» de los procesos sociales, de un modo más hermenéutico e interpretativo que siguiendo un modelo causal. Además, defiende para ello la adopción de un pragmatismo conceptual, adaptado a la comprensión de los problemas sociales que quiere investigar.

Este propósito general se concreta en una serie de objetivos, que tienen que ver, por un lado, con la construcción discursiva de representaciones sociales, esto es, el estudio de cómo el discurso refleja, organiza e instituye determinada representación de la realidad social, del campo político y de los propios actores políticos en relación con el racismo y la islamofobia. Y, por otro lado, con el orden social del discurso, es decir, cómo se proyectan y se justifican discursivamente las desigualdades sociales y las competencias entre los actores políticos por intervenir sobre la producción, recepción y circulación de los discursos sobre la islamofobia y el racismo, así como las estrategias que se ponen en práctica para regular esa producción y circulación, incluidas las que se utilizan para justificar la ausencia de discurso.

Los objetivos son por tanto indagar en los siguientes aspectos:

- La construcción de representaciones y autorrepresentaciones de los actores políticos. Desde qué posturas discursivas se expresan. Cómo se describen a sí mismos, cómo describen el campo social de referencia y su composición sociológica, qué dinámicas de polarización se producen.
- La representación discursiva de los procesos sociales: qué piensan los actores políticos qué es el racismo y qué es la islamofobia, qué relaciones se establecen con otros problemas sociales (como la gestión de la inmigración, el ascenso de la ultraderecha, las cuestiones securitarias, la política internacional, la presencia de lo religioso en la vida pública y las instituciones).
- Cómo se construyen discursivamente el racismo y la islamofobia como problema social y/o político y se justifica su relevancia o irrelevancia para el campo social de referencia.
- Qué valor tienen los discursos sobre el racismo y la islamofobia en relación con los que se producen respecto a otros mecanismos de dominación social (como los de clase o género). Cómo fluctúan dichos discursos y el valor de los mismos en relación con la configuración del campo social de referencia, de los actores y de las representaciones sobre el espacio social global.
- Quién tiene acceso a la producción de discurso, cómo se accede al discurso, cómo se legitima o deslegitima el acceso desigual al discurso y a la representación política, cómo se legitima o deslegitima la facultad de representar políticamente a un colectivo social subalterno, y en concreto las víctimas actuales o potenciales de racismo.
- Cómo se legitiman o deslegitiman las representaciones discursivas de los acontecimientos, de los actores sociales, de las relaciones sociales y del propio discurso.
- Con qué acontecimientos históricos se vinculan los discursos sobre el racismo y la islamofobia.
- Qué elementos contextuales intervienen en los procesos arriba mencionados.

Como se explicará con más detalle en el apartado metodológico, esta tesis se basa metodológicamente en una delimitación de unidades de análisis y observación sobre las que se aplican diversas técnicas. Antes de entrar en ello, me voy a referir a la distinción

conceptual entre campo y escenario, y entre unidad de observación y unidad de análisis (Guasch, 1997: 35-36). El *campo* es el ámbito de la realidad social que se pretende analizar: en esta investigación, el campo social de referencia es la izquierda española actual, en relación con el problema particular del racismo y la islamofobia (más adelante se delimitarán todos estos conceptos: *izquierda, española, actual, racismo e islamofobia*). Los *escenarios* son los ámbitos sociales concretos en los que se desarrolla la investigación o de los que se obtienen los datos, cuyos resultados se ponen en relación con el campo social. La suma de todos los ámbitos sociales de donde se obtienen los datos que son analizados constituyen la *unidad de observación*, y el segmento de la realidad social al que se extrapolan los resultados del análisis es la *unidad de análisis*, que en este caso coincide con el campo.

Esta tesis se divide en cuatro partes:

- I. Marco de la investigación. Es esta parte en la que nos encontramos. En ella se introduce la investigación y se explican sus objetivos, desarrollo y fundamentos teóricos y metodológicos. Se explican también los elementos del análisis —racismo, islamofobia, discurso— y se define el campo social de referencia o unidad de análisis. Para ello se recurre a una descripción genealógica de la izquierda, tanto a nivel europeo como en el caso español, y después se esquematiza el campo de la izquierda en el contexto español actual, es decir el surgido con posterioridad al llamado movimiento de los indignados o 15 M, que aparece en la escena pública en 15 de mayo de 2011. Se propone también, siguiendo la lógica de los campos sociales de Bourdieu un principio de explicación del funcionamiento del campo de la izquierda como subcampo dentro del campo político.
- II. Contexto social e histórico. En el mismo se relacionan los elementos del análisis, explicando cuál es el contexto histórico y político en el que aparece la islamofobia, qué relación tiene con otras formas de racismo y qué continuidades y discontinuidades existen con procesos históricos (colonialismo, relación histórica de Europa y España con el mundo islámico...). En este contexto histórico se presta especial atención a las estrategias políticas conectadas con la problematización del islam, las

migraciones y la diferencia cultural, así como a los posicionamientos y debates que han surgido en el seno de las izquierdas en relación con estas cuestiones.

1. En primer lugar se realiza una genealogía de la islamofobia en el contexto europeo. Para ello, se atiende fundamentalmente a la evolución de la cuestión en países como Francia y el Reino Unido, donde se producen inicialmente algunos de los discursos de problematización y estigmatización de las migraciones primero, del islam y la diferencia cultural después, que más tarde se reproducirán en países como España. También es el marco en el que surgen las primeras resistencias a esa estigmatización, con discursos que también podremos ver parcialmente reflejados, más tardíamente, en el contexto español.
2. En segundo lugar, se indaga en el significado político del racismo y la islamofobia, es decir, con qué estrategias políticas está conectada toda esta problematización de la inmigración y la diferencia cultural, y en particular la producción de identidad/alteridad en relación con las personas de cultura musulmana. Y, por otra parte, se estudia el reflejo que todas estas cuestiones tienen en los debates internos de la izquierda a nivel español y europeo.
3. En tercer lugar, se aborda el estado de la cuestión en España, atendiendo a lo que tiene de específico: lo tardío del fenómeno migratorio, pero también la cuestión de Ceuta y Melilla, así como los arraigados imaginarios que existen en torno a la figura ambivalente del *moro*.

El marco histórico contextual al que se atiende es, fundamentalmente, el que comienza con las reconfiguraciones políticas y económicas del sistema mundial a finales del siglo XX: la globalización, la revolución neoliberal y el colapso de los sistemas socialistas. Como se explicará, es en ese marco en el que se produce, por un lado, una problematización de la presencia inmigrante en Europa (particularmente, de la presencia inmigrante de cultura musulmana) ligada, entre otras cosas, a los cambios en la estructura productiva. Y, por otro lado, comienza a nivel internacional una construcción hostil de lo árabo-islámico con una progresiva acentuación de este segundo elemento, a través de distintos hitos como la emergencia de la resistencia palestina, la crisis del petróleo, la revolución iraní, la aparición del terrorismo «islámico», etc. Estas

dos líneas, que llamaremos, respectivamente, *interior* (a Europa) y *exterior* confluyen y cristalizan a partir del 11 S.

Este marco temporal hará también una incursión en acontecimientos anteriores que suelen invocarse, como se verá, en la problematización del islam y en la construcción del racismo contemporáneo. Uno es la relación histórica de Europa con el islam, y muy en particular la construcción de los imaginarios ligados a la figura del *moro*, que aparecen de manera recurrente en el discurso español sobre el islam, la inmigración magrebí y la islamofobia. Y el otro es el colonialismo europeo.

- III. La tercera parte de esta tesis la constituye la investigación empírica, es decir, el trabajo sobre la unidad de observación, realizado a partir de: 1) un análisis de textos escritos de intención autorrepresentativa, vigentes en el momento del análisis, elaborados por organizaciones de izquierdas en los que se examina el lugar que ocupan las cuestiones raciales y otras que sirven para enmarcar las anteriores (el laicismo, la representación de la diversidad social, las políticas migratorias y derechos de ciudadanía); 2) un trabajo de campo (observación participante) realizado desde octubre de 2015 en espacios y eventos de izquierda fundamentalmente madrileños así como en redes sociales, focalizado sobre discursos y debates antirracistas referidos al ámbito español, que incluye entrevistas semiestructuradas a activistas de diversas organizaciones y espacios de izquierda españoles, grabadas entre julio y octubre de 2018, y realizadas fundamentalmente en Madrid. Esta investigación empírica tiene un enfoque abductivo y en su análisis se efectúa un constante movimiento entre los datos empíricos, el marco teórico y el marco contextual, es decir, entre las tres partes de la investigación.
- IV. Por último, las conclusiones y la bibliografía.

3. MARCO TEÓRICO

3.1. Análisis crítico del discurso (ACD)

Esta investigación asume, como se ha avanzado en la introducción, que el racismo y la islamofobia (entendida esta como una forma de racismo) constituyen formas de legitimación y naturalización de la desigualdad social con propósitos políticos. Por otra parte, el objeto de esta investigación es saber qué se dice y qué no se dice en la izquierda española sobre racismo e islamofobia, y tratar de comprender en función de qué se dicen unas cosas u otras, o se guarda silencio. Podemos decir, por tanto, que es una investigación que gira principalmente en torno al discurso, entendido como práctica social —no como mera representación o reflejo de los procesos sociales— (Martín Rojo, 1996), así como en torno a las estrategias políticas y al contexto social que se relacionan dialécticamente con el discurso. De ahí que uno de los fundamentos teóricos que se van a utilizar en este trabajo sea el análisis crítico del discurso (ACD), «un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político» (Van Dijk, 2009: 149).

3.1.1. Qué es el discurso

El ACD parte de una definición tridimensional del discurso propuesta por Norman Fairclough. Para este autor, «el discurso puede comprenderse como un complejo conjunto de actos lingüísticos simultáneos y secuencialmente interrelacionados, actos que se manifiestan a lo largo y ancho de los ámbitos sociales de acción» (cit. en Wodak, 2003 [2001]b: 104). Todo «evento» discursivo, es decir, cualquier práctica o instancia del discurso (Fairclough, 1992: 4) está en relación dialéctica con los ámbitos de acción en los que se inserta: situaciones, marcos institucionales, campos y estructuras sociales. Lo que significa que las determinaciones contextuales configuran los discursos y a la vez son configuradas por ellos. Fairclough habla de la existencia de tres dimensiones simultáneas:

- El discurso como texto, que se refiere a la parte puramente lingüística: cómo se teje el texto, cómo se organiza la información, etc.

- El discurso como práctica discursiva, que concierne a los procesos y contextos de producción, distribución y consumo del texto, es decir, entre otros factores a los agentes que producen el discurso, a las personas receptoras del mismo, a los contextos en los que ese discurso se produce y recibe y los significados e implicaciones que puede adquirir en cada caso.
- El discurso como práctica social, que se refiere a la relación dialéctica que existe entre el discurso y las estructuras y relaciones sociales que lo conforman y que, a su vez, son validadas o discutidas por este. En esta dimensión, el discurso es analizado en relación con la ideología y el poder, entendiendo este último como hegemonía, y la evolución de las relaciones de poder como una lucha por la hegemonía (Fairclough, 1992: 86).

El ACD considera por tanto que el discurso es un objeto históricamente producido e interpretado, situado en unas determinadas características espaciales, temporales, históricas, etc., y en relación dialéctica con las estructuras dominantes de poder e ideología, bien para reproducir los sentidos y prácticas discursivas estables que dichas estructuras producen, bien para enfrentarlos. Con frecuencia, ambas cosas aparecen a la vez, es decir, los discursos muestran las huellas de los discursos, ideologías y relaciones de poder en pugna que los constituyen. Por esa razón, el ACD no se centra solo en textos, orales o escritos, sino que requiere «una teorización y una descripción tanto de los procesos y las estructuras sociales que dan lugar a la producción de un texto como de las estructuras sociales y los procesos en los cuales los individuos o los grupos, en tanto que sujetos históricos, crean sentidos en su interacción con textos» (Wodak, 2003 [2001]a: 19).

3.1.2. Principios teórico-metodológicos del ACD

En la medida en que el ACD es más un enfoque que una teoría, contiene en sí distintas orientaciones teóricas y metodológicas, distintas formas de aproximación al análisis. Aquí voy a resumir ocho principios teórico-metodológicos propuestos por Fairclough y Wodak (2001 [1997]), que no necesariamente son aceptados por todos los analistas críticos del discurso pero que en cualquier caso sí se van a asumir en esta investigación:

1. El ACD se ocupa de problemas sociales: «No tiene en la mira el lenguaje o el uso del lenguaje en sí mismos ni por sí mismos sino el carácter

parcialmente lingüístico de los procesos y las estructuras sociales y culturales» (Fairclough y Wodak, 2001 [1997]: 387). En nuestro caso, el ACD es una vía de acceso, entre otras posibles, a la comprensión de una cuestión social; no es por tanto una investigación que preste especial atención a aspectos lingüísticos de por sí.

2. El ACD subraya el aspecto discursivo de las relaciones de poder, lo que incluye la expresión y reproducción de las relaciones de poder por medio del discurso y el poder que se ejerce sobre el acceso al discurso, es decir, quién tiene derecho a hablar, en qué contextos y en qué términos. En esta investigación, que concierne parcialmente a grupos subalternos (se discute más adelante este concepto), resulta particularmente interesante explorar quién tiene acceso al discurso político en general y al discurso antirracista en particular, así como las estrategias discursivas que mantienen o cuestionan un determinado *statu quo*.
3. El discurso constituye a la sociedad y a la cultura, así como es constituido por ellas. Para el ACD, «toda instancia de uso del lenguaje hace su propia contribución a la reproducción y/o a la transformación de la sociedad y la cultura, incluidas las relaciones de poder» (Fairclough y Wodak, 2001 [1997]: 390). Hay, en particular, tres ámbitos de la vida social que suelen expresarse de manera discursiva: las representaciones del mundo, las relaciones sociales e interpersonales y las identidades sociales y personales (Fairclough, 1992). Esta investigación prestará atención a aspectos como las autodefiniciones políticas, las percepciones personales y grupales en términos políticos y sociales (composición social de los espacios militantes) y la percepción que se tiene de la diversidad y la diferencia en relación con las identidades políticas.
4. El discurso realiza una labor ideológica, entendiendo como ideología una manera particular de representar y construir la sociedad que reproduce las relaciones de poder. En nuestro caso, se discutirá más adelante la noción de ideología y poder y las implicaciones que tiene para el análisis que se va a hacer en esta investigación, cuyo campo de análisis es un sector social que, en teoría, se opone a esas relaciones de poder.

5. El discurso es histórico, no solo porque se sitúa en un determinado contexto que le da sentido (y que impone una serie de convenciones y reglas subyacentes) sino también porque remite a discursos del pasado y sobre el pasado. «Los discursos están siempre vinculados a otros discursos producidos con anterioridad y también a aquellos que se producen sincrónicamente y con posterioridad» (Fairclough y Wodak, 2001 [1997]: 394). En este punto se inserta la noción de *intertextualidad*, los discursos que hacen referencia a otros discursos. En el caso concreto de nuestra investigación, el aspecto histórico del discurso está muy presente tanto en lo que se refiere al vínculo con el pasado (la relación histórica de España con el islam y la colonización son elementos que se invocan con mucha frecuencia) como en relación con el presente (a través por ejemplo de los *acontecimientos discursivos* de los que más adelante se tratará: sucesos de actualidad en torno a los cuales se contruye el discurso).
6. El vínculo entre el discurso y la sociedad es mediado. El ACD relaciona discursos con procesos sociales y culturales, pero esa relación se produce de un modo complejo, no directo y desde luego no unívoco. Existen diversas teorías sobre la relación entre las prácticas discursivas y el resto de prácticas sociales, así como entre las estructuras y las prácticas. La noción de *ideología* que aparece invocada con frecuencia en el ACD se refiere a esa mediación, pero también la de *hegemonía* de origen gramsciano o las de *doxa* y *habitus* de Bourdieu. Más adelante se discutirán brevemente para determinar qué enfoque se aplicará preferentemente a esta investigación.
7. El ACD es interpretativo y explicativo. Esto es, las interpretaciones de un mismo discurso pueden ser muy variables en función de quién lo interprete y de la información contextual:

La heterogeneidad y la imprecisión del texto condensan contradicciones que sólo se ponen de manifiesto con un análisis concienzudo que permita deconstruirlo y remitirlo a sus condiciones sociales, su ideología y sus relaciones de poder. Es precisamente en ese punto donde la lectura crítica difiere de la lectura que hace una audiencia no crítica: tiene en cuenta sistemáticamente los sentidos inherentes,

descansa sobre procedimientos científicos y exige necesariamente autorreflexión por parte de los investigadores. (Fairclough y Wodak, 2001 [1997]: 398).

En nuestro caso, esta variabilidad de las interpretaciones remite no solo a la importancia de la información contextual sino también al lugar central que ocupa el trabajo de campo, y en un sentido más general el conocimiento del campo por parte del investigador, aspectos de los que se tratará en el apartado metodológico.

8. El discurso es una forma de acción social. El ACD hace hincapié en el carácter políticamente situado (Haraway, 1988) de la investigación y el investigador. Y ello por dos razones. Primero, por una cuestión de honestidad intelectual: el ACD considera que no existe un conocimiento «libre de valores» (Van Dijk, 2009: 150), que no esté atravesado por condicionantes sociales y políticos. Y desde ese punto de vista, no hacerlos explícitos no significa que no existan, sino más bien que se están ocultando. Y en segundo lugar, por una conciencia de la función social — no meramente académica— que debe cumplir la investigación. Más adelante se tratará específicamente de los sentidos en los que esta investigación puede considerarse social y políticamente *situada*.

3.1.3. Discurso, ideología y poder

Afirmar que el discurso está en relación dialéctica con las estructuras de poder e ideología implica definir estos términos. Como Señala Terry Eagleton en su obra dedicada a la cuestión (1997 [1995]), resulta difícil precisar de una manera unívoca en qué consiste exactamente la *ideología*, debido a que es un término que posee un amplio abanico de significados útiles para la investigación, no necesariamente compatibles entre sí. La idea de ideología, dice, debería entenderse como «un texto, enteramente tejido con un material de diferentes filamentos conceptuales; está formado por historias totalmente divergentes, y probablemente es más importante valorar lo que hay de valioso o lo que puede descartarse en cada uno de estos linajes que combinarlos a la fuerza en una gran teoría global» (p. 19). En su sentido más lato, ideología hace referencia a sistemas de creencias o de asunciones que moldean la percepción de la realidad y orientan la acción. Pero esa definición deja abierta la cuestión a si se refiere a todos los sistemas de creencias o presuposiciones sobre la vida social o solo a aquellos sistemas que suponen una forma de

prejuicio, distorsión y mistificación de la realidad y por tanto se oponen al conocimiento positivo. En este último sentido se usa con frecuencia en el lenguaje político para acusar al adversario de tener una visión de la realidad distorsionada por un sistema rígido de creencias, cosa que hacen sobre todo quienes defienden el *statu quo* contra quienes lo critican. Y ello por la sencilla razón de que una de las características que se atribuyen habitualmente a la ideología es su facultad para ocultar o enmascarar las relaciones de poder y por tanto su propio carácter ideológico, además de que tratar las posiciones del poder como ideológicas legitimaría la posibilidad de que fueran criticadas. Por eso no se califican como tal (sino como una forma de gestión eficiente de la realidad objetiva, por ejemplo), y la carga negativa de lo ideológico como mistificación y ceguera se atribuye al adversario. «La medida en que se está dispuesto a utilizar el término ideología en relación con las propias ideas políticas es un índice fiable de la naturaleza de la ideología política de uno», dice Eagleton (1997 [1995]: 25).

Entramos por tanto en la cuestión de la ideología en relación con el poder, que es la perspectiva que emplea el ACD cuando vincula ambos términos y los pone en relación dialéctica con el discurso. Una definición ampliamente aceptada de ideología, según Eagleton (1997 [1995]: 24) es precisamente la que vincula lo ideológico con la legitimación de las relaciones de poder:

[...] el análisis de la ideología se asocia principalmente con las maneras donde las formas simbólicas se intersectan con las relaciones de poder. Trata de las maneras donde se moviliza el significado en el mundo social y sirve en consecuencia para reforzar a los individuos y grupos que ocupan posiciones de poder. Permítaseme definir este enfoque con más claridad: *estudiar la ideología es estudiar las maneras en las que el significado sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación*. Los fenómenos ideológicos son fenómenos simbólicos significativos *en la medida en que* sirven, en circunstancias sociohistóricas particulares, para establecer y sostener las relaciones de dominación. (Thompson, 2002 [1990]: 85)

Se trata de una definición de ideología que Thompson considera vinculada a lo que llama la «concepción latente de Marx» (ya que el propio Marx tampoco tiene una definición unívoca del término), salvo en tres puntos. El primero, que al contrario que Marx, que tendía a adscribirse a la idea de ideología como distorsión de la realidad (Eagleton, 1997 [1995]: 21), Thompson considera que si bien la ideología puede ocultar o enmascarar las relaciones sociales, no es esencial que los fenómenos caracterizados como ideológicos sean erróneos o ilusorios. El segundo, que Thompson no considera que las formas

simbólicas sean sola o principalmente representaciones que expresen u oscurezcan relaciones o intereses sociales que existen en un nivel presimbólico (la lucha de clases, por ejemplo), sino que «las formas simbólicas participan continua y creativamente en la constitución de las relaciones sociales como tales» (Thompson, 2002 [1990]: 89). Esta idea es afín a la de la relación dialéctica que el ACD establece entre la realidad social y el discurso: este no es una mera representación de aquella sino una práctica social que contribuye a crearla, modificarla o reproducirla. Y el tercer punto de discrepancia con Marx es que para este, las relaciones de dominación que la ideología sostiene son, implícita o explícitamente, las relaciones de clase, a las que considera núcleo estructural de las sociedades modernas, mientras que Thompson se refiere también a otras formas de dominio y explotación, como las de raza y género.

Esta concepción de la ideología y el poder es útil para un análisis crítico centrado en los ámbitos dominantes del poder, que parece ser la orientación preferida por algunos de los autores y autoras de referencia. Como señala Luisa Martín Rojo (1997: 5), a menudo «se enfatiza el papel del discurso en la conformación, mantenimiento y refuerzo del orden establecido, olvidando, en cambio, que el discurso posee igualmente un poder de transformación de la sociedad». Así vemos que Ruth Wodak, por ejemplo, define el ACD como un tipo de análisis que se ocupa de «las relaciones de dominación, discriminación, poder y control tal y como se manifiestan a través del lenguaje. En otras palabras, el ACD se propone investigar de forma crítica la desigualdad social tal como viene expresada, señalada, constituida, legitimada, etcétera, por los usos del lenguaje (es decir, en el discurso)» (Wodak, 2003 [2001]a: 19). Y Van Dijk (2009: 149) afirma que el ACD «estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y *ocasionalmente* combatidos» (la cursiva es mía). En el ámbito concreto de la producción y reproducción del racismo, este enfoque serviría más bien para estudiar los discursos racistas en un ámbito dominante de poder, como los medios de comunicación, las Administraciones públicas o los discursos electorales, pero se puede objetar que nuestro caso presenta una doble dificultad. En primer lugar, como señala Eagleton (1997 [1995]: 24-25), «no toda creencia etiquetada comúnmente de ideológica está asociada a un poder político dominante», y nuestro campo de estudio sería un ejemplo de ello. Bajo el paraguas de la izquierda (y en nuestro campo de investigación) conviven agentes asociados en alguna medida al poder político dominante y agentes que lo desafían, o al menos lo pretenden. Y en segundo lugar,

encontramos asimismo (y es una división que no necesariamente coincide con la anterior) agentes que reproducen la ideología dominante en relación con el racismo pero también agentes que la cuestionan.

Como se ha señalado más arriba, Fairclough considera que la idea de poder que mejor armoniza con su concepción de discurso es en términos de hegemonía.

Hegemonía es tanto liderazgo como dominación en los ámbitos económico, político, cultural e ideológico de una sociedad. La hegemonía es el poder que ejerce sobre la sociedad en su conjunto una de las clases fundamentales, definidas económicamente, en alianza con otras fuerzas sociales, pero nunca se logra más que parcial y temporalmente, como un «equilibrio inestable». La hegemonía consiste en construir alianzas e integrar, en lugar de simplemente dominar, a las clases subordinadas, a través de concesiones o por medios ideológicos, para obtener su consentimiento. La hegemonía es un foco de lucha constante en torno a los puntos de mayor inestabilidad entre clases y bloques, para construir o mantener o fracturar alianzas y relaciones de dominación/subordinación, que adopta formas económicas, políticas e ideológicas. La lucha hegemónica tiene lugar en un frente amplio, que incluye las instituciones de la sociedad civil (educación, sindicatos, familia), con posibles desigualdades entre diferentes niveles y ámbitos.⁵ (Fairclough, 1992: 92)

En este marco, la idea de ideología que emplea Fairclough es de origen gramsciano: pone el acento en su carácter procesual, es decir, en la interacción de diferentes corrientes o formaciones y en la constante rearticulación y renegociación a la que se halla sometida, así como en el aspecto implícito e inconsciente de su materialización en las prácticas sociales, desde la educación, las leyes o la actividad económica al arte o las manifestaciones de la vida cotidiana, individual y colectiva. La naturalización inconsciente de las ideologías hegemónicas las convierte en un «sentido común». Pero la ideología también reside en las prácticas discursivas que discuten y se contraponen a esos sentidos comunes dominantes. «Sostengo que la ideología inviste al lenguaje de

⁵ «Hegemony is leadership as much as domination across the economic, political, cultural and ideological domains of a society. Hegemony is the power over society as a whole of one of the fundamental economically-defined classes in alliance with other social forces, but it is never achieved more than partially and temporarily, as an 'unstable equilibrium'. Hegemony is about constructing alliances, and integrating rather than simply dominating subordinate classes, through concessions or through ideological means, to win their consent. Hegemony is a focus of constant struggle around points of greatest instability between classes and blocs, to construct or sustain or fracture alliances and relations of domination/subordination, which takes economic, political and ideological forms. Hegemonic struggle takes place on a broad front, which includes the institutions of civil society (education, trade unions, family), with possible unevenness between different levels and domains.»

diferentes maneras y en diferentes niveles, y que no es necesario decantarse por las distintas "ubicaciones" posibles de la ideología, todas ellas parcialmente justificadas y ninguna totalmente satisfactoria»⁶ (Fairclough, 1992: 88). La ideología, dice, habita tanto en las estructuras (en el orden del discurso), donde constituye el resultado de eventos discursivos pasados y la condición de eventos discursivos presentes, como en los propios eventos discursivos, susceptibles de reproducir o transformar las estructuras condicionantes. La ideología, por tanto, «es una orientación naturalizada y acumulada que conforma normas y convenciones, así como un esfuerzo continuado para naturalizar y desnaturalizar dichas orientaciones en eventos discursivos»⁷ (Fairclough, 1992: 89).

3.1.4. Investigación situada

Desde la perspectiva del ACD, «tanto los discursos como la propia tarea del analista son considerados socialmente situados y se les atribuye un papel en la (re)construcción y reproducción recursiva y recurrente de las estructuras y de la organización social. De manera que los discursos, pero también los análisis que de ellos se hacen, son considerados prácticas sociales» (Martín Rojo, 2006: 161). El ACD, por tanto, no se coloca al margen del discurso: no solo tiene en cuenta que su análisis interviene en el orden discursivo sino que asume activamente esa intervención (Martín Rojo, 2006: 166). El investigador o investigadora adopta posiciones, de manera que «los posibles sesgos en que pueda incurrir su análisis no se basan en la verdad, sino que representan una postura que, nuevamente, es el resultado de un proceso discursivo. Valiéndose de esta postura, el investigador o investigadora pueden participar en controversias discursivas, defendiendo o modificando su actitud» (Jäger, 2003 [2001]: 63-64). Es decir, el ACD posee una dimensión política, o expresado de manera más rotunda, «toma explícitamente partido, y espera contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social» (Van Dijk, 2009: 149).

¿Es aceptable asumir un punto de vista político en una investigación académica? El ACD se enmarca en la tradición epistemológica del conocimiento situado (Haraway, 1988), que

⁶ «I maintain that ideology invests language in various ways at various levels, and that we do not have to choose between different possible 'locations' of ideology, all of which seem partly justified and none of which seems entirely satisfactory.»

⁷ «It is an accumulated and naturalized orientation which is built into norms and conventions, as well as an ongoing work to naturalize and denaturalize such orientations in discursive events.»

considera que ningún conocimiento está desligado del contexto social en el que se emite ni de la subjetividad política de quien lo emite. Partiendo de ahí, la postura intelectual más honesta es poner en evidencia el punto de vista del que se parte. En palabras de Teun van Dijk (2009):

Crucial para los analistas críticos del discurso es la conciencia explícita de su papel en la sociedad. Prolongando una tradición que rechaza la posibilidad de una ciencia «libre de valores», aquéllos argumentan que la ciencia, y especialmente el discurso académico, son inherentemente partes de la estructura social, por la que están influidos, y que se producen en la interacción social. En lugar de denegar o ignorar las relaciones entre el trabajo académico y la sociedad, los analistas críticos proponen que tales relaciones sean estudiadas y tomadas en consideración, y que las prácticas académicas se basen en dichas observaciones. La elaboración de teoría, la descripción y la explicación, también en el análisis del discurso, están «situadas» sociopolíticamente, tanto si nos gusta como si no. La reflexión sobre su papel en la sociedad y en la vida política se convierte así en constituyente esencial de la empresa analítica del discurso. (p. 150)

Y en palabras de Ruth Wodak (2003 [2001]a: 29), «la noción de "crítica" ha de entenderse como el resultado de tomar cierta distancia respecto de los datos, enmarcar estos en lo social, adoptar explícitamente una postura política y centrarse en la autocrítica, como corresponde a un estudioso que investiga».

En segundo lugar, el argumento general de que, si lo real es relacional (Bourdieu, 2001 [2000]: 105), la persona que investiga no es una observadora exterior a esa relación sino parte de ella se hace tanto más cierto cuando, como ocurre en este caso, la investigación implica directamente al investigador como miembro del campo social que estudia. No tendría sentido afectar distancia con un campo de investigación que está tan evidentemente entrelazado con la biografía y los intereses del investigador, ni este tiene ningún interés en hacerlo. Primero, porque comparte los presupuestos epistemológicos del conocimiento situado. Y segundo, porque también comparte con los planeamientos del ACD la idea de que la investigación debe tener un retorno social y político. Ciertamente, tratándose de una tesis doctoral, la investigación se enmarca necesariamente en unos esquemas, una temporalidad y un programa destinado a la obtención de un grado académico. Pero el hecho de que sea esta la investigación que se presenta y no otra tiene por objeto facilitar la comprensión de un problema que se da *realmente* (no solo analíticamente) y contribuir al conocimiento y debate político sobre el mismo. Esa es de

hecho la premisa con la que se ha solicitado la colaboración de quienes han participado en esta investigación.

3.1.5. Pragmatismo conceptual

El ACD no es tanto un método o una teoría como un enfoque (Meyer, 2003 [2001]: 35) orientado hacia la comprensión y la intervención en la realidad social que estudia. Desde esa perspectiva, no impone un marco conceptual cerrado en sus formulaciones teóricas y metodológicas sino que defiende un «pragmatismo conceptual» (Mouzelis, 1995) que vincule estrechamente las elecciones y concepciones teóricas con los problemas que han de ser investigados y sus contextos específicos (Wodak, 2003 [2001]b: 102). Para investigadores como Teun van Dijk, el carácter situado, político, del ACD estimula ese pragmatismo conceptual, en la medida en que orienta la investigación, ante todo, a la comprensión de los problemas sociales y evita el academicismo:

Ante todo, el ACD no se ocupa exclusivamente de teorías y paradigmas, de modas pasajeras dentro de la disciplina, sino más bien de problemas sociales y de asuntos políticos. Ello garantiza el permanente interés que siente por sus cimientos empíricos y prácticos, que son un necesario sistema de control y que constituyen también un desafío para la teoría. Las malas teorías, simplemente, no «funcionan» a la hora de explicar y solucionar los problemas sociales. (Van Dijk, 2009: 151-152).

Por otro lado, como parte de ese pragmatismo conceptual, el ACD estimula la multidisciplinariedad de enfoques y técnicas de investigación. Refiriéndose a uno de los miembros prominentes de la Escuela de Frankfurt y la teoría crítica, en las que el ACD hunde, en parte, sus raíces (ibíd.: 149), Ruth Wodak defiende la necesidad de la investigación multidisciplinar como un modo de minimizar el error: «Horkheimer creía que ningún método concreto de investigación podía producir resultados últimos y fiables sobre cualquier objeto de investigación dado, y que adoptar un único enfoque para una cuestión dada era arriesgarse a caer en una imagen distorsionada. Sugirió que la adopción de varios métodos de investigación permitiría que estos se completasen mutuamente» (Wodak, 2003 [2001]a: 29). Para Van Dijk, la multidisciplinariedad es algo que se desprende de la propia complejidad social:

[...] en el mundo real de los problemas sociales y de la desigualdad la investigación adecuada no puede ser sino multidisciplinar. El uso del lenguaje, los discursos y la comunicación entre gentes reales poseen dimensiones intrínsecamente cognitivas, emocionales, sociales, políticas, culturales e históricas. Incluso la teorización formal

necesita por tanto insertarse dentro del más vasto contexto teórico de los desarrollos en otras disciplinas. El ACD estimula muy especialmente dicha multidisciplinariedad. (Van Dijk, 2009: 152)

3.1.6. Construcción discursiva de representaciones sociales y orden social del discurso

El ACD se desarrolla en dos ámbitos de investigación (Martín Rojo, 2006): por una parte, en la construcción discursiva de representaciones sociales, esto es, «el estudio de cómo los discursos ordenan, organizan, instituyen nuestra representación de los acontecimientos y de la sociedad e incorporan además opiniones, valores e ideologías» (p. 170). Por otra, en el orden social del discurso, es decir, «el estudio de cómo se gestiona socialmente este poder generador de discursos, de cómo se distribuyen socialmente los discursos, de cómo se les atribuye un diferente valor en la sociedad dependiendo de quién los produzca y dónde se difundan» (p. 171).

3.1.6.1. Construcción discursiva de representaciones sociales

En lo relativo a la construcción discursiva de representaciones sociales, se va a prestar especial atención a las siguientes herramientas de análisis (Martín Rojo, 2006: 171):

- La construcción de representaciones y autorrepresentaciones de los actores sociales: cómo se designan, qué atributos y acciones se les asignan, qué dinámicas de polarización se producen.
- La representación de los procesos, a quién se atribuye la responsabilidad sobre ellos y sobre quién se proyectan las consecuencias.
- La legitimación y deslegitimación de las representaciones discursivas de los acontecimientos, de los actores sociales, de las relaciones sociales y del propio discurso.

3.1.6.2. Orden social del discurso

Decía Foucault (2004 [1970]) que «en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad» (p. 14). Gracias a ese control, y a la interiorización del mismo por parte de los sujetos, «[u]no sabe que no tiene derecho a

decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla: he ahí el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una compleja malla que no cesa de modificarse» (pp. 14-15). El *orden del discurso*, expresión foucaultiana también llamada orden social de los discursos, es la proyección sobre el universo discursivo de las desigualdades y jerarquías sociales, de las competencias entre actores sociales por intervenir sobre la producción, recepción y circulación de los discursos, así como de las estrategias para regular esa producción y circulación. El orden social es el que explica la existencia de discursos legitimados y deslegitimados, autorizados y desautorizados, hegemónicos o invisibilizados, el que explica cómo se producen los «sentidos comunes» sociales, que no son otra cosa que la transmisión de fragmentos de ideologías, valores y saberes hegemónicos.

Luisa Martín Rojo (1997) desarrolla a partir de Foucault los procedimientos de control de los discursos, que voy a esquematizar aquí para a continuación expresar mis dudas sobre su pertinencia para este trabajo, al menos con el esquema con que se presentan. Martín Rojo se refiere a tres categorías, establecidas por Foucault: el «control de los poderes del discurso» (p. 15), el «control de la aparición de los discursos» (p. 24) y los «procesos que determinan las condiciones de la puesta en circulación de los discursos» (p. 29). El esquema sería el siguiente:

1. Control de los poderes del discurso. Se realiza mediante:
 - a. La prohibición de los discursos. Se trata, simplemente, de evitar la aparición y propagación de los discursos bajo coacción legal. En el debate antirracista, podríamos poner como ejemplo la imputación judicial de una concejala del Ayuntamiento de Madrid en abril de 2018 por denunciar el racismo institucional (Europa Press, 2018b).
 - b. La deslegitimación de los discursos. Para ello existen diferentes estrategias:
 - La deslegitimación de la fuente de los discursos: tal cosa no puede ser válida porque lo dice tal persona o porque procede de tal grupo, cuya opinión es de por sí sesgada (porque busca obtener un beneficio oculto, por ejemplo). En el debate en torno al racismo encontramos varios ejemplos de ello: por ejemplo la

deslegitimación de la opinión de los «blancos» porque se supone condicionada por su privilegio social (Aatar, 2018) o la de una mujer que lleva hiyab porque se la supone víctima de un lavado de cerebro perverso (Hamido, 2018). Estos ejemplos se retomarán a lo largo de la investigación, por lo que no los desarrollo aquí.

- La deslegitimación de un discurso por «ideológico», entendiendo lo ideológico como un sistema de preconceptos que distorsiona la realidad. Evidentemente, quien deslegitima se presenta a su vez como «objetivo». Un ejemplo de ello estaría en el mismo caso de la concejala, a la que algunos medios acusaron de estar embarcada en una «cruzada» o resaltaron su pertenencia al sector más ideologizado del Ayuntamiento (Ladra, 2018).
- La deslegitimación de los discursos por inadecuados en un determinado contexto. Es una estrategia estrechamente conectada con la noción de mercado lingüístico de Bourdieu (2002 [1978]): en determinados contextos, y particularmente en los ámbitos de poder, solo los discursos que se adaptan a determinados registros y/o en los que se muestran determinadas competencias académicas, lingüísticas, etc. son aceptados, de modo que quienes desconocen o rechazan las normas implícitas quedan excluidos del discurso. Un ejemplo claro aquí sería el del acceso de los migrantes al discurso público, que rara vez se realiza de forma directa. Es un aspecto al que se prestará atención en la tercera parte de la tesis, por lo que no lo voy a desarrollar aquí.

En estas estrategias intervienen dos procedimientos estudiados por Foucault: el *deslindamiento*, que es el establecimiento de una línea divisoria entre lo adecuado y lo inadecuado (sano/enfermo, objetivo/subjetivo, normal/anormal) y el *rechazo* de uno de los términos de la división, lo que remite en última instancia a la construcción de un *nosotros* y un *ellos*. Esto fuerza a los sujetos a elegir entre aceptar el «nosotros» junto con la base sobre la que se ha realizado el deslindamiento o bien arriesgarse a ser asimilado al «ellos» y por tanto afrontar la exclusión.

2. Control de la aparición de los discursos. Aquí se refiere a la diferente reproducción social de los discursos, o de qué manera, mediante diversas estrategias, «[a]lgunos discursos "se dicen" y "permanecen dichos" [y] otros "se dicen" pero no encuentran ni ámbitos adecuados para su producción, ni para su reproducción y, por lo tanto, se desvanecen. El silenciamiento se orienta, en consecuencia, a controlar el azar de esta aparición y permanencia de los discursos» (Martín Rojo, 1997: 29). La permanencia de los discursos puede detectarse a través de la intertextualidad, es decir, la referencia en los discursos a aquellos otros discursos que están socialmente legitimados, que constituyen puntos de vista normativos. Es una idea también muy relacionada con la de *mercado lingüístico*.
3. Procesos que determinan las condiciones de la puesta en circulación de los discursos. Aquí «se incluyen todos aquellos procedimientos que regulan la producción de los discursos en nuestra sociedad, es decir, las normas y restricciones que los discursos deben cumplir en los distintos contextos» (Martín Rojo, 1997: 29-31). Es una cuestión que remite al *acceso al discurso*: quién puede hablar, sobre qué, cuándo y en qué contexto y en esa medida es un elemento clave para la reproducción de las jerarquías sociales y los relatos que las sostienen. Aquí se remite, de nuevo, a la idea de *mercado lingüístico* de Bourdieu, en el que el discurso constituye semejante a otros tipos de capital o recurso social: «Las regulaciones sobre la producción discursiva sientan un principio de desigualdad entre los hablantes: aquellos que tienen acceso a los medios de producción, quienes están familiarizados con tales regulaciones y poseen los medios de satisfacerlas poseen un importante capital dentro del mercado lingüístico, mientras que quienes no la poseen quedan desposeídos del discurso» (ibíd.: 31). Una de las varias formas de dominación que se reproducen, entre otras cosas, mediante patrones diferenciales de acceso al discurso y a los eventos comunicativos es el racismo, que ha sido analizado desde este prisma por Van Dijk (1991, 2009: 181-250), teniendo en cuenta sobre todo el acceso al discurso político-parlamentario, al ámbito mediático, educativo y a otros lugares de (re)producción del discurso social hegemónico.

La duda que me plantean los procedimientos de control de los discursos así esquematizados es que en realidad se vinculan unos con otros y no resulta sencillo deslindarlos en la práctica. Y, por otro lado, muchos de ellos remiten explícitamente a la

misma noción de *mercado lingüístico* de Bourdieu, lo que, a mi juicio, añade cierta confusión sobre la conveniencia de tratarlos como categorías de análisis diferenciadas. La prohibición de los discursos (punto 1.a), que hoy en día parece gozar de un amplio consenso social, en realidad más que impedir la aparición o propagación de ciertos discursos —a menudo tiene el efecto contrario— parece una forma de deslegitimar la fuente de los discursos (1.b): tal persona no puede decir esto porque ya fue imputada, condenada, multada, etc. y por tanto lo que afirma no es digno de crédito. La deslegitimación «ideológica» (1.c) entiendo que nace también, ante todo, de una deslegitimación de la fuente del discurso (1.a), bien sea porque procede de una persona o un grupo *marcado* ideológicamente (tal discurso no es fiable porque lo emite una persona que pertenece o se relaciona con tal grupo), o bien porque el discurso deja ver un componente ideológico explícito, por ejemplo por la referencia intertextual (punto 2) a discursos que se consideran marcados ideológicamente o porque emplea significantes muy connotados como *lucha de clases*, *racismo institucional*, etc. Es decir, que la deslegitimación ideológica se da en todo caso a partir de la *marca de nacimiento* que se le quiera buscar al discurso, no a partir de la discusión de su contenido, por lo que me parece que dicha deslegitimación puede entenderse también como hecha a partir de la fuente, del origen ideológico que se le atribuya al discurso. La deslegitimación de los discursos por inadecuados en un determinado contexto (1.c) entiendo que está incluida dentro de los procesos que determinan las condiciones de la puesta en circulación de los discursos (punto 3), y de hecho ambas nociones hacen alusión a las condiciones de acceso al *mercado lingüístico*. En cuanto al control de la aparición de los discursos (punto 2), es decir, la diferente reproducción social de los discursos, también es un aspecto, según la autora, del *mercado lingüístico*, y entiendo, además, que en los más de veinte años transcurridos desde la publicación del artículo de Luisa Martín Rojo, las condiciones de reproducción social de los discursos se han debido de hacer más complejas. Sin duda existe literatura sobre las estrategias de control del discurso en Internet, pero no es objetivo de esta investigación ahondar en las mismas. Luisa Martín Rojo detalla asimismo algunas estrategias concretas de deslegitimación de los discursos que no voy a usar como categorías operativas. En su lugar, me referiré a falacias lógicas (Comesaña, 1998) para caracterizar estrategias de deslegitimación o legitimación del discurso.

Como marco general del orden social del discurso voy a utilizar la idea de *mercado lingüístico* de Bourdieu, que se explicará más adelante, la de *mercado discursivo*, que

formularé a partir de la anterior, y ambas las conectaré, por un lado con la teorización que hace Bourdieu de los campos sociales, y por otro, con la cuestión de la subalternidad en relación con el acceso al discurso.

3.2. Hegemonía, subalternidad y campos sociales

Los autores y autoras adscritos al ACD utilizan, como hemos visto, referencias teóricas como las de ideología, hegemonía y capital (lingüístico), que pertenecen a autores y repertorios conceptuales distintos, sin precisar claramente (al menos en la bibliografía que he utilizado y citado) las relaciones entre ellos. Lo que voy a hacer aquí es una breve sistematización para tratar de establecer, en todo caso, en qué sentido se van a usar en esta investigación y de qué manera se van a relacionar unos con otros.

3.2.1. Ideología y hegemonía

En el caso de la ideología, hemos podido ver que parece prevalecer en la teorización del ACD una idea coherente con la tradición marxista que, de Marx a Althusser, restringe o al menos tiende a considerar la ideología como un instrumento de dominación de clase. Thompson, un autor al que citan varios teóricos del ACD, amplía el concepto a otras formas de dominación, y también aparece caracterizada la ideología, de una forma más amplia, como el conjunto de formas y procesos sociales a través de los cuales circulan las formas simbólicas en el mundo social (Wodak, 2003 [2001]a: 30). No obstante, la ideología se considera ante todo como un instrumento que naturaliza (e invisibiliza) una jerarquía estructural. Este concepto de ideología es coherente con una orientación del ACD que parece tener más interés en desesmentar las prácticas discursivas que acompañan a las relaciones de dominación que en dar cuenta de las prácticas discursivas que se oponen a las mismas, aunque reconoce la relación dialéctica entre unas y otras.

Fairclough (1992), sin embargo, se inclina por una concepción de ideología en términos de hegemonía, «concebida como un equilibrio inestable, construido sobre alianzas y generación del consentimiento de clases y grupos subordinados, y cuya inestabilidad es foco constante de luchas»⁸ (p. 58). El espacio discursivo sería, así, un terreno de lucha y negociación entre dominantes y subordinados por imponer o contestar determinados

⁸ «[...] hegemony is conceived as an unstable equilibrium built upon alliances and the generation of consent from subordinate classes and groups, whose instabilities are the constant focus of struggles.»

discursos. La hegemonía es un término político tomado de Antonio Gramsci, con el que este autor solía referirse al modo en que el poder dominante se encarna o es interiorizado por los sujetos dominados. Es una idea que engloba la más restrictiva de ideología, pero va mucho más allá: «En sentido muy general, podríamos definir pues la hegemonía como la variedad de estrategias políticas por medio de las cuales el poder dominante obtiene el consentimiento a su dominio de aquellos a los que domina», escribe Eagleton (1997 [1995]: 153). Ese consentimiento no se manifiesta necesariamente mediante una posición explícita de adhesión, sino mediante una naturalización del mismo que lo convierte en una suerte de «sentido común», de modo que el autogobierno de la propia vida (las ideas, los deseos, los objetivos, etc.) armonizan con el dominio del poder. Este poder dominante permanece así en cierta medida invisible, diseminado por el entramado de la vida social, «naturalizado» como hábito o práctica espontánea (ibíd.: 154). No obstante, la hegemonía (al contrario de lo que suele sugerir la noción de ideología) debe ser renovada, recreada y readaptada constantemente, y debe además afrontar la existencia de prácticas contrahegemónicas, que discuten esa dominación. La idea de hegemonía, es, por tanto, eminentemente relacional. El análisis del poder bajo una influencia gramsciana presta atención a la capacidad de réplica y autonomía de las clases subalternas, y en la perspectiva del ACD correspondería por ejemplo al énfasis en la capacidad opositora o liberadora del discurso que sigue Martín Rojo (1997).

3.2.2. Subalternidad

¿Qué es lo subalterno? Se trata también de una noción de origen gramsciano, que en gran parte debe su popularidad en las ciencias sociales a partir del desarrollo que de ella hizo el Grupo de Estudios Subalternos (Subaltern Studies Group), de orientación poscolonial. La idea de lo subalterno está, desde esa perspectiva, muy imbricada con el acceso al discurso: el propósito del Grupo de Estudios Subalternos era contraponer a la historiografía colonial de la India (la de los colonizadores y la de la élite colonizada) una historiografía hecha desde el punto de vista del subalterno, es decir, de quienes no forman parte de las élites y están por tanto silenciados en esa elaboración historiográfica. Pero uno de los problemas que debe afrontar ese rescate de la voz subalterna es que solo es posible acceder a ella a través de la narración que, desde la élite, se hace de la experiencia subalterna. Es decir, en el acceso al discurso (y, por extensión, a la política), pareciera que el sujeto subalterno siempre debe ser representado. Esta contradicción es la que explora Gayatri C. Spivak en su famoso texto *Can the Subaltern Speak?* (2009 [1999]),

que más adelante retomaremos para ponerla en relación con las ideas de mercado lingüístico y mercado discursivo.

El concepto de *subalterno* fue desarrollado inicialmente como categoría política por Gramsci, para evitar las connotaciones economicistas de lo *obrero* o lo *proletario* y ampliar el campo de los oprimidos a otras modalidades de subordinación social, no circunscritas a las relaciones de producción. La *subalternidad* sería a la *dominación*, en el plano superestructural o sociopolítico, lo que la *alienación* es a la *explotación* en el plano estructural o socioeconómico: «[E]l despojo relativo de la calidad subjetiva por medio de la subordinación» (Modonesi, 2010: 25). Una característica del ser subalterno sería, pues, que no tiene cualidad de *sujeto* político. De acuerdo con su forma de concebir la dominación como una relación de fuerzas en permanente conflicto, la condición subalterna se entiende como algo fundamentalmente relacional. Son subalternos los segmentos sociales sometidos a relaciones de dominación: por definición diversos, disgregados, contradictorios en su actuación —las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante incluso cuando se rebelan, dirá Gramsci—, pero por ello también susceptibles de rebelarse y de experimentar con ello procesos de subjetivación política. El sujeto político, incluida la *clase*, no es pues un punto de partida sino «resultado de procesos sociales y políticos de convergencia» (Modonesi, 2010: 38), lo que no significa que sea una construcción puramente subjetiva. Las taxonomías objetivas pueden darse en la realidad, pero ello no implica que un grupo al que se le puede asignar unas características determinadas se perciba a sí mismo como tal y menos que vaya a constituirse como actor político para movilizarse en favor de sus intereses (Bourdieu, 2001 [2000]: 113).

La *autonomía* de los subalternos es la capacidad de resistir o sustraerse a la dominación o hegemonía, y de construir discursos o prácticas contrahegemónicas, incluso de forma parcial y contradictoria. Gramsci opone la idea de autonomía al dualismo sumisión/rebelión y subraya el carácter procesual, contextual e incompleto de la autonomía:

La historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica: hay en la actividad de estas clases una tendencia a la unificación aunque sea en planos provisionales, pero ésa es la parte menos visible y que solo se demuestra después de consumada. Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello cualquier brote de

iniciativa autónoma es de inestimable valor. (Gramsci, 1975: 299-300; cit. en Modonesi, 2010: 25)

El Grupo de Estudios Subalternos arriba mencionado formuló una caracterización más esencial y omnicomprensiva de la subalternidad, que pone menos énfasis en lo relacional, lo contextual/episódico y las contradicciones de la autonomía para centrarse en una definición estática de la subalternidad y subrayar su capacidad de resistencia (Modonesi, 2010: 51). Como señala García Canclini (1984) ese énfasis en la esencia subalterna y su capacidad de resistencia puede caer en un esquema reduccionista que, partiendo del supuesto de que la tarea de la cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna es resistir, atribuya sin más propiedades de resistencia a determinadas prácticas sociales y discursivas por su origen subalterno, y a la inversa, considere necesariamente afines al poder todas las prácticas hegemónicas, incluidas aquellas que son origen subalterno pero de las que el poder hegemónico se apropia en su beneficio. No necesariamente porque coincidan de entrada con sus intereses sectoriales (aunque se den fenómenos de adaptación y resignificación) sino porque su propia construcción de hegemonía, de legitimidad, lo demande. Olvidando, por otro lado, que «el repertorio de bienes y mensajes ofrecidos por la cultura hegemónica condiciona las opciones de las clases populares, pero estas seleccionan y combinan los materiales recibidos —en la percepción, en la memoria y en el uso— y construyen con ellos, como el bricoleur, otros sistemas que nunca son el eco automático de la oferta hegemónica» (García Canclini, 1984: 76). A lo largo de esta investigación aparecen varios ejemplos de todo ello, por ejemplo las disputas en torno a los intereses de clase que subyacen a la defensa de la «diversidad» (Bernabé, 2018; Aragüés Estragués, 2018), en torno al carácter esencialmente «blanco» —dominante, en un contexto racial— del feminismo (Aatar, 2018), la defensa de la libertad sexual (Bouteldja, 2013) o la propia evocación de la lucha de clases (Khiari, 2011), al significado indefectiblemente hegemónico o subalterno que se atribuye a la práctica religiosa islámica y su visibilización (Hamido, 2018), a la naturaleza intrínsecamente dominante o resistente de los discursos en función de su «lugar de enunciación» (reducido a menudo a los orígenes sociales o raciales de los sujetos), etc.

El carácter relacional de la condición subalterna —como el de todas las posiciones sociales— no implica, en una reducción al absurdo, que cualquier agente social sea potencialmente subalterno porque esté sometido a una relación de dominación, como un ministro respecto al presidente de una nación (Asensi Pérez, 2009: 35). Dentro de la

imprecisión de la definición de lo subalterno —se diría que es una categoría difusa como la propia condición que designa— me interesa aclarar en qué sentido voy a utilizar aquí la idea de la subalternidad, cuando diga que el racismo construye sujetos subalternos o reflexione sobre la incorporación de demandas subalternas en el discurso de la izquierda. Entiendo que la subalternidad es el efecto de diversas relaciones de dominación estructural que se producen en el marco de una configuración social dada. Dichas relaciones se superponen entre sí y pueden dar lugar a posiciones diversas y contradictorias al actuar sobre diferentes campos sociales. Por ejemplo, la dominación de clase, de raza, de género, el capacitismo o el edadismo producen diversas formas de subalternidad, pero los agentes sociales que ocupan una posición subalterna respecto a una o varias de estas formas de dominación estructural pueden detentar (o no) posiciones de poder distintas en diversos contextos sociales.

3.2.3. Campos sociales, *habitus* y dominación simbólica

Bourdieu reelabora la noción gramsciana de hegemonía estudiando los mecanismos por los que la dominación se reproduce en las prácticas de la vida cotidiana. Llama *poder simbólico*, *dominación simbólica* o *violencia simbólica* a «aquella forma de violencia [dominación, poder] que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de este» (Bourdieu y Wacquant, 1995: 120), porque, igual que ocurre con la idea de hegemonía, se naturaliza dicha dominación, de modo que su naturaleza se desconoce (es decir, no se reconoce como tal) y se convierte en una especie de sentido común: «Llamo desconocimiento al hecho de reconocer una violencia que se ejerce precisamente en la medida en que se le desconozca como violencia; de aceptar este conjunto de premisas fundamentales, prerreflexivas, que los agentes sociales confirman al considerar el mundo como autoevidente, es decir, tal como es, y encontrarlo natural, porque le aplican estructuras cognoscitivas surgidas de las estructuras mismas de dicho mundo» (ibíd.). Para explicar cómo se encarnan las determinaciones del poder en las prácticas utiliza el concepto de *habitus*, entendido como el mecanismo por el que las estructuras sociales y los discursos hegemónicos se encarnan en la vida cotidiana, de modo que la conducta habitual de las personas tiende a ajustarse a las normas y valores, y a reproducir (en el sentido de ejecutar y de volver a producir, volver a crear) los discursos adecuados al espacio social en el que se hallan, sin que medie una intención consciente de hacerlo. Ese espacio social es lo que Bourdieu llama *campo*, esto es, un microcosmos social específico y relativamente autónomo, una suerte de campo de juego cuyos agentes compiten por

recursos o capitales específicos (como ocurre en el mercado discursivo con la capacidad de producir y *vender* discurso), que cada uno de ellos detenta de manera desigual. Esa desigualdad está en el origen de las relaciones de dominación que se dan en el campo, así como la contestación a esas relaciones de dominación, por eso los campos sociales, sus límites y las posiciones de los agentes dentro de los mismos son susceptibles de una constante redefinición.

El capital específico del campo es a la vez la condición de entrada en el mismo y el objeto y arma de la actividad de los agentes, o, en términos de juego, es el requisito para participar en el juego y el objeto y apuesta del mismo, igual que ocurre con el capital económico en un casino. Las prácticas de los agentes en el campo se guían necesariamente por dicho interés (Bourdieu, 1987: 124-125). Desde ese punto de vista, en un campo social no hay prácticas desinteresadas, a menos que su interés esté ligado al funcionamiento de otros campos. No existen, desde el punto de vista sociológico, actos gratuitos (García Inda, 2001: 23; Bourdieu, 1994: 150). El nivel de acceso a ese capital que está en juego determina las posiciones que adopta cada uno de los agentes (personas o instituciones) dentro del campo —por tanto toda posición se define en función de las demás— y también las condiciones de acceso al campo.

Entre los agentes del campo, además, existe una colusión, un acuerdo tácito e implícito de que el juego debe ser jugado y debe ser jugado con esas reglas. Los jugadores «otorgan al juego y a las apuestas una creencia (*doxa*), un reconocimiento que no se pone en tela de juicio (los jugadores aceptan, por el hecho de participar en el juego, y no por "contrato", que dicho juego es digno de ser jugado, que vale la pena)» (Bourdieu y Wacquant, 1995: 65). Bourdieu (1983) llama a eso *illusio* o poder motivador, relación no reconocida como tal entre un campo de juego y un *habitus*. Por esa razón, la dinámica del campo tiende a la reproducción del mismo y lo que en él se disputa (Bourdieu, 1982: 47). En esta investigación, por poner un ejemplo que justifique desde ya esta exposición teórica, la *illusio* puede ofrecer una clave explicativa sobre la reproducción de ciertos espacios orientados a la «transformación social» con independencia de su capacidad de incidencia social real.

Todos los tipos de capital pueden transformarse en *capital simbólico*, que es «el poder de representar y otorgar valor, importancia social, a las formas de capital» (García Inda,

2001: 19) y que pasa por una naturalización y por tanto una cierta invisibilización del capital en tanto que tal:

Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como capital simbólico (de modo que tal vez valdría más hablar, en rigor, de efectos simbólicos del capital) cuando obtiene un reconocimiento explícito o práctico [...]. Dicho de otro modo, el capital simbólico (el honor masculino de las sociedades mediterráneas, la honorabilidad del notable o del mandarín chino, el prestigio del escritor de renombre, etc.) no es una especie particular de capital, sino aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital cuando no es reconocida en tanto que capital, es decir, en tanto que fuerza, poder o capacidad de explotación (actual o potencial) y, por lo tanto, reconocida como legítima.⁹ (Bourdieu, 1997: 285)

La noción de *habitus* está pues, ligada con la de campo social en la medida en que, en principio, armoniza con el *juego* que se da en el mismo, es decir, «con las determinaciones, demandas y oportunidades del campo social en el que el actor se mueve (y en el que el *habitus* es apropiado)» (García Inda, 2001: 32). En la intersección entre el *habitus* y esas determinaciones, demandas y oportunidades es donde se producen las prácticas sociales. No obstante, el *habitus* no es la base de un determinismo mecánico, sino que tiene márgenes de imprevisibilidad, autonomía e incluso incongruencia con las condiciones del campo en el que se desarrolla. En primer lugar, como escribe Bourdieu (2002 [1978]):

El *habitus* es un producto de los condicionamientos que tiende a reproducir la lógica objetiva de dichos condicionamientos, pero sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que «reproduzcamos» las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible, de manera tal que no se puede pasar sencilla y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos. (p. 155)

En segundo lugar, puesto que el *habitus* se revela solamente en la relación con una situación determinada, «según los estímulos y la estructura del campo el mismo *habitus*

⁹ «Toute espèce de capital (économique, culturel, social) tend (à des degrés différents) à fonctionner comme capital symbolique (en sorte qu'il vaudrait peut-être mieux parler, en toute rigueur, d'effets symboliques du capital) lorsqu'il obtient une reconnaissance explicite ou pratique [...]. Autrement dit, le capital symbolique (l'honneur masculin des sociétés méditerranéennes, l'honorabilité du notable ou du mandarin chinois, le prestige de l'écrivain renommé, etc.) n'est pas une espèce particulière de capital mais ce que devient toute espèce de capital, lorsqu'elle est méconnue en tant que capital, c'est-à-dire en tant que force, pouvoir ou capacité d'exploitation (actuelle ou potentielle), donc reconnue comme légitime.»

puede engendrar prácticas diferentes, e igualmente opuestas» (Bourdieu, 1992b: 109-110). Y, a la inversa, si pensamos que «existe una interacción dialéctica entre las disposiciones y las oportunidades u obstáculos de la situación presente, [...] un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permiten reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras» (García Canclini, 1984: 78). Y, en tercer lugar, puesto que el *habitus* está compuesto de disposiciones duraderas, y puesto que el hecho de que esté «incorporado» o «naturalizado» tiende a invisibilizar las condiciones sociales e históricas objetivas en las que surgió, podría decirse que el *habitus* tiende a ser conservador: evoluciona más lentamente que las condiciones del campo social que lo crea, de modo que puede darse un desajuste anacrónico entre uno y otro, al que Bourdieu llamaba efecto de histéresis. De tal manera que un *habitus* puede volverse inadecuado o contradictorio con las condiciones del campo social. Bourdieu suele poner el ejemplo de don Quijote, cuyo comportamiento como caballero andante puede interpretarse como la idealización de un *habitus* correspondiente a un estadio anterior, ya desaparecido, de su posición en el campo social al que pertenece. En la parte de análisis empírico de la presente investigación se encuentran referencias al laicismo de la izquierda que lo presentan —sin usar la terminología de Bourdieu— como un efecto de histéresis, como una inercia que permanece más allá de las condiciones objetivas que lo crearon (la resistencia a una Iglesia católica solapada con el poder político y económico que se imponía como doctrina única y obligatoria).

Los campos sociales son construcciones analíticas, es decir, representaciones imaginarias de relaciones sistemáticas que se dan en la práctica. No obstante, aunque cada campo es un terreno de juego relativamente autónomo, también es, de forma inevitable, relativamente dependiente de otros campos sociales. Las relaciones que mantiene con ellos determinan en alguna medida el valor de su capital específico, y además existe una relación de homología o semejanza entre las oposiciones que se dan en los distintos campos y el campo social global, de modo que tanto las posiciones como las estrategias desarrolladas en un campo pueden funcionar en otros campos (García Inda, 2001: 21). Un ejemplo que ilustra esto en el marco de la investigación sería cómo se imbrican el capital económico, social, académico, discursivo, etc. con las posiciones dirigentes en espacios de disidencia política.

Esa relativa autonomía y relativa dependencia del campo plantea el problema de los límites del mismo, pues aunque los campos comportan barreras de entrada,

institucionalizadas o tácitas, los límites del campo «rara vez toman la forma de fronteras jurídicas» (Bourdieu y Wacquant, 1995: 67), de modo que los límites del campo solo pueden apreciarse empíricamente desde el interior del campo mismo. De una manera algo tautológica, considera que si el campo ejerce unos «efectos de campo» sobre sus agentes, «[l]os límites del campo se encuentran en el punto en el cual terminan los efectos de campo» (ibíd.). Por otro lado, debe tenerse en cuenta que a menudo, «los participantes se esfuerzan por excluir del campo a una parte de los colegas actuales o potenciales, aumentando, por ejemplo, el valor del derecho de ingreso o imponiendo cierta definición de pertenencia al mismo» (ibíd.: 66), que es justamente uno de los problemas que encontramos al definir en qué consiste «la izquierda», como se explicará más adelante.

3.3. Quién puede hablar: mercado lingüístico, mercado discursivo y voz subalterna

Martín Rojo (1997: 29-31) y Van Dijk (2009: 121-147) remiten a la idea del *mercado lingüístico* de Bourdieu, una idea afín a la del campo social en el que el discurso constituye un recurso semejante a otros tipos de capital o recurso social desigualmente distribuido, que en este caso es susceptible de ser invertido en lo que Bourdieu (2002 [1978]) llamaba «mercado lingüístico».

Para explicar la idea de mercado lingüístico, decía Bourdieu que la competencia lingüística no es un valor absoluto sino que debe ponerse en relación con una situación comunicativa determinada, en concordancia con la cual lo que se dice y cómo se dice adquiere (o no) un valor. Bourdieu se refiere a la idea griega de *kairós*, la ocasión u oportunidad, como elemento del discurso: no se trata solo de lo que se dice (contenido) y de cómo se dice (conformidad con las leyes inmanentes de la lengua) sino de decirlo oportunamente (conforme una situación, que posee unas leyes inmanentes respecto a lo que debe decirse y cómo debe decirse). Puede considerarse una idea afín a la de las «variedades discursivas» de la teoría de análisis del discurso, es decir a usos convencionales o formas socialmente ratificadas de usar el lenguaje en relación con un ámbito o tipo particular de actividad social (Fairclough, 1995: 14; cit. en Wodak, 2003 [2001]b: 105). La competencia por tanto solo puede entenderse en relación con las condiciones de su ejecución; de esta manera, «el valor de una competencia depende del mercado determinado en el cual se ejerce» (Bourdieu, 2002 [1978]: 146), del mismo modo que el *habitus* se revela en relación con una situación determinada, o que las

prácticas adquieren sentido en relación con un campo social. De ahí que Bourdieu sustituya la noción de *competencia lingüística* por la de *capital lingüístico*.

El capital lingüístico (la capacidad de usar la variedad discursiva adecuada al ámbito social de referencia, siguiendo a Fairclough) está influido entre otras cosas por el origen de clase, nacional o geográfico, así como por el capital cultural, educativo y otros factores que determinan hasta qué punto alguien está autorizado a hablar en dicho ámbito social. Hasta el extremo de que lo que se dice puede ser menos importante en el mercado lingüístico que quién lo dice, como es el caso de los discursos de autoridad, o como ocurre en el campo político en eventos discursivos como los mítines.

Bourdieu presta especial atención en su definición de mercado lingüístico al capital puramente lingüístico, es decir, a los idiomas que se emplean así como a las variedades diatópicas, diastráticas, etc. que limitan el acceso de los hablantes al mercado en función de sus orígenes geográficos, de clase, su nivel educativo, etc. Sin embargo, pienso que para esta investigación, que se refiere al campo social específico de la militancia de izquierdas, es más útil hablar de *mercado discursivo* (Bourdieu, 1977a: 55) y *capital discursivo*. Estas nociones analíticas incluyen la dimensión lingüística y todo lo que se asocia a ella (en términos educativos, geográficos, etc.) pero también hace hincapié en el valor de mercado que tienen los discursos en función de su temática, y cómo fluctúan las temáticas y los valores en relación con la configuración del espacio social de referencia (la izquierda) y del espacio social global, ya que «existe una relación de dependencia muy clara entre los mecanismos de dominación política y los mecanismos de formación de los precios lingüísticos característicos de una formación social determinada» (Bourdieu, 2002 [1978]:146).

En particular, la idea de mercado discursivo resulta interesante para explicar algunas de las dinámicas que se estudian en la tercera parte de esta investigación: quiénes producen el discurso en la izquierda, qué nicho de mercado tiene el discurso sobre el racismo y la islamofobia, cómo se ha ido reconfigurando, entre otras cosas, por la evolución política del espacio social global y por la emergencia de nuevos actores «autorizados» en el campo de la izquierda, y cómo se produce una competencia por el control sobre determinados discursos. Ya que, en palabras de Bourdieu: «Al igual que en el mercado económico, donde hay monopolios, relaciones de fuerza objetivas que provocan que los productores

y sus productos no sean todos iguales desde un principio, también en el mercado lingüístico hay relaciones de fuerza» (Bourdieu, 2002 [1978]:146).

El capital discursivo se relaciona así con lo que Bourdieu llama, en otro lugar, la *competencia política*, que se convierte también en una forma de capital cuando se pone en ejecución dentro de su campo específico, que es el de la política:

La competencia política, si es que existe una definición universal al respecto, consiste sin duda en la capacidad de hablar en términos universales de problemas particulares, de vivir un despido, una destitución, una injusticia, un accidente en el trabajo, no como un accidente individual, como una aventura personal, sino como una aventura colectiva, común a una clase. Esta universalización no es posible sino por el lenguaje, por el acceso a un discurso general acerca del mundo social. Es por eso por lo que la política está involucrada con el lenguaje.¹⁰ (Bourdieu, 2002 [1977]: 107)

De ahí que la entrada en el campo político esté condicionada por la posesión de un capital discursivo desigualmente repartido: «Para entrar en ese juego es necesario conocer sus reglas, es necesario disponer de cierto lenguaje, de cierta cultura. Y, sobre todo, es necesario sentirse con derecho a jugar. Ahora bien, ese sentimiento de tener derecho a la palabra está de hecho muy desigualmente repartido» (Bourdieu, 2002 [1977]: 99). Y que, por consiguiente, lo que predomina entre quienes podrían tener, quizás, más interés en transformar sus vidas mediante la acción política sea la abstención y/o la delegación: «Podría decirse simplemente, es decir, simplificando mucho, que en el estado actual de la división del trabajo político, los más desposeídos económica y culturalmente no pueden sino remitirse a los partidos para la formulación de sus demandas; lo que significa que los partidos tienen la tendencia a hacer a la vez la oferta y la demanda» (Bourdieu, 2002 [1977]: 103).¹¹ Podemos pensar que hay una relación de homología entre el mercado/capital lingüístico, el mercado/capital discursivo y el campo/capital político: el capital lingüístico es condición de posibilidad del capital discursivo y este a su vez es la

¹⁰ «La compétence politique, si tant est qu'il en existe une définition universelle, consiste sans doute dans la capacité de parler en termes universels de problèmes particuliers, de vivre un débauchage, un licenciement, une injustice, un accident du travail non pas comme un accident individuel, comme une aventure personnelle, mais comme une aventure collective, commune à une classe. Cette universalisation n'est possible que par le langage, par l'accès à un discours général sur le monde social. C'est pourquoi la politique a partie liée avec le langage.»

¹¹ «On pourrait dire, simplement, c'est-à-dire en simplifiant beaucoup, que dans l'état présent de la division du travail politique, les plus démunis économiquement et culturellement ne peuvent que s'en remettre aux partis pour la formulation de leurs demandes ; ce qui signifie que les partis ont tendance à faire à la fois l'offre et la demande.»

condición de entrada al campo político. En esta investigación, por tanto, se tendrá en cuenta esta idea de mercado discursivo y de acceso al discurso y al mercado a la hora de analizar las condiciones de producción discursiva en los ámbitos militantes. De ahí, entre otras razones, la importancia que se dará a la composición de dichos ámbitos y a la reflexión de los propios activistas sobre las condiciones de producción del discurso.

En este punto resulta interesante volver a la idea de subalternidad y retomar la pregunta de Spivak para relacionarlas con las ideas de mercado discursivo y campo de la política: ¿en qué condiciones pueden hablar los subalternos? Digamos de entrada que Spivak no aclara del todo qué entiende por subalterno, aunque parece utilizar un concepto que se aleja tanto de Gramsci como de la Escuela de Estudios Subalternos. En su edición crítica del texto de Spivak, Asensi Pérez detecta hasta siete sentidos diferentes del concepto, aunque todos compatibles con la tesis central, que es que el subalterno no puede hablar, o incluso que si habla no es capaz de hacerse escuchar: que su propia condición subalterna supone que está excluido del discurso, por lo que la voz subalterna solo emerge a través de la representación del intelectual, lo que constituye una suerte de «ventriloquismo» (Spivak, 2009 [1999]: 53), no una voz genuina. Incluso cuando esa representación procede del propio ámbito de la subalternidad, el hecho de poder formularse y ser escuchada, de tener la posibilidad de competir en el mercado lingüístico, por utilizar la lógica de Bourdieu, supone su transformación en una voz no subalterna. Me parece interesante esta idea por varias razones que están conectadas directamente con algunos de los discursos que aparecen en la parte de investigación empírica.

Por un lado, la idea de que las principales víctimas de racismo (indocumentados, mujeres, menores en situación de exclusión social, etc.) tienen cosas más importantes de las que preocuparse que de meterse en política. Es una afirmación que se hace en las entrevistas y que he visto curiosamente reflejada en la glosa que Manuel Asensi Pérez hace de Spivak: «A quien tiene dificultades para vivir le resulta más difícil sobrevivir que hablar», dice Asensi, y añade: «Claro está, aquellos que he denominado subalternos se caracterizan en muchos casos no solo por no tener una posición desde la que enunciar un discurso que cale en el universo y espacios sociales, sino por no tener una conciencia desarrollada más allá de lo que supone la preocupación por sobrevivir» (Asensi Pérez, 2009: 37).

En segundo lugar, la constatación de que, en efecto, pareciera que el acceso a la competencia política por parte de personas surgidas de las clases subalternas implica

pagar el valor del derecho de ingreso al campo de juego, es decir, adecuarse a las reglas que permiten entrar en el mercado lingüístico y en el mercado discursivo de las izquierdas. Se reflexionará sobre esto más adelante, comparando las características del campo con las que tienen quienes pretenden hablar en nombre de la subalternidad de raza. En este punto, no se va a sostener aquí que la competencia política anula la condición subalterna. Tampoco es el debate conceptual lo que interesa aquí, pero podríamos relacionar la adecuación a determinadas formas hegemónicas de participación y discurso con esa ambivalencia que tienen las estrategias de autonomía.

En tercer lugar, el hecho de que la acción política se asocie al discurso. Es esta una de las críticas que de forma más recurrente se le han hecho a Spivak: «El discurso de Spivak en torno al silencio de los subalternos ha llevado a muchos críticos a decir que lo que pasa en realidad es que Spivak está sorda y no los oye» (Asensi Pérez, 2009: 27). En algunas de las entrevistas en profundidad se hacen críticas análogas: *«La izquierda que tú ves se ha refugiado donde tú estás viendo, y como tú eres el único que hablas, porque escribes, es lo único que reconoces. Pero allá donde existe precariedad y donde existe necesidad la gente coopera y emerge políticamente»* (Eva, entrevistada). En el caso de Spivak, se le ha criticado una focalización de la resistencia política en las prácticas discursivas, obviando que la autonomía puede tomar la forma de prácticas sociales no discursivas, como han señalado Abdul JanMohamed (1985), Benita Parry (1987) o Ania Loomba:

[L]as prácticas críticas de Spivak y Bhabha están inmersas en un programa compartido, marcado por la exorbitancia del discurso y una consiguiente falta de curiosidad por la activación de instituciones socioeconómicas y políticas y otras formas de práctica social. Además, debido a que sus tesis no admiten la existencia de ningún punto fuera del discurso desde el cual se pueda generar oposición, su proyecto consiste en colocar dispositivos incendiarios en el interior de las estructuras dominantes de representación y no en confrontarlas con un conocimiento diferente.¹² (Parry, 2004 [1987]: 26)

¹² «The significant differences in the critical practices of Spivak and Bhabha are submerged in a shared programme marked by the exorbitation of discourse and a related incuriosity about the enabling socio-economic and political institutions and other form of social praxis. Furthermore, because their theses admit of no point outside of discourse from which opposition can be engendered, their project is concerned to place incendiary devices within the dominant structures of representation and not to confront these with a different knowledge.»

Más aún, Loomba considera que es foco no ya en el discurso sino en un determinado tipo de discurso revela el origen académico de la crítica poscolonial: «El significado de "discurso" se reduce a "texto", y de ahí a "texto literario" y de allí a textos escritos en inglés, porque ese es el corpus más familiar para los críticos»¹³ (Loomba, 1998: 96).

En cuarto lugar, la utilidad que encuentro al texto de Spivak es la reflexión que hace sobre la representación del subalterno, que encontraremos varias veces a lo largo de la investigación. Es, de hecho, uno de los hilos discursivos más prolíficos en las entrevistas: quién representa a los migrantes, o a las personas racializadas, especialmente si se considera que estas no tienen voz. Spivak juega con los dos sentidos de la palabra *representar* en la obra de Marx *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, que remite a la representación de personas que no están constituidas como sujeto político (en el caso de Marx, se trata de campesinos que están fuera del entramado social urbano). El texto de Marx usa dos términos alemanes: *vertreten*, que es «representar» en el sentido de «hablar por» (como un portavoz representa a un colectivo), y *darstellen*, que es «representar» en el sentido de simbolizar o encarnar (como un actor o un cuadro representan a un personaje o alguien encarna a un colectivo social) (Spivak, 2009 [1999]: 57). Ambos sentidos aparecen implícitos en la discusión sobre la representación de las víctimas de racismo y por esa razón los apunto aquí. Ambos sentidos están también implícitos en el estudio que hace Dancygier (2017, 2018) de la representación electoral de las personas de origen migrante, donde su concepto de *representación simbólica* se correspondería con el sentido de *darstellen*.

Y, por último, me interesa traer a colación aquí una noción de Spivak que no es de *Can the Subaltern Speak?* y que aborda una vía posible de subjetivación política: el esencialismo estratégico. El esencialismo estratégico consiste en crear un sujeto político a partir de un efecto de sujeto, de una identidad construida, mediante «un uso estratégico del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible» (Spivak, 1987: 205; cit. en Mattio, 2009: 2). Como señala Judith Butler, con la noción de esencialismo estratégico «Spivak subraya la necesidad de insistir en las diferencias culturalmente específicas por encima y en contra de los esfuerzos teóricos y políticos que las borran o las subordinan. Pero esto no es una cuestión de ofrecer una representación

¹³ «The meaning of "discourse" shrinks to "text", and from there to "literary text" and from there to texts written in English because that is the corpus most familiar to the critics.»

adecuada en el lenguaje de un grupo preconstituido; en un sentido, es la invocación performativa de una identidad para propósitos de resistencia política a la amenaza hegemónica de borrado o marginalización» (Butler *et al.*, 1992: 108-109; cit. en Mattio, 2009: 3). Encontramos analogías de esta estrategia en la creación de la *blackness* como sujeto de resistencia política en el Reino Unido, o los *Indigènes* en Francia, y sus correlatos recientes en España (de todo ello se tratará a lo largo de la investigación). Nos interesa también la crítica que se ha hecho del esencialismo estratégico, comenzando por la propia Spivak. En efecto, dada la recepción que el concepto tuvo en el contexto anglosajón, Spivak renunció al mismo: «Cuando surgió en Estados Unidos la frase "lo personal es político", dadas las características socio-intelectuales, en realidad derivó de manera bastante rápida en "solo lo personal es político". Del mismo modo, mi concepto [de esencialismo estratégico] se convirtió simplemente en la puerta de entrada al esencialismo. Respecto a qué se quería decir con estrategia, nadie se hizo la pregunta»¹⁴ (Spivak, en Danus y Jonsson, 1993: 35). Es decir, «el uso estratégico del esencialismo» no fue más que una justificación para ejercitar el esencialismo por otros medios; supuso la afirmación de determinadas identidades que, por ser viables, eran incapaces de deshacer o subvertir el discurso normativo hegemónico. En tales casos, observa Spivak, es claro que la afirmación de la propia identidad no resulta estratégica en absoluto (Spivak, en Danus y Jonsson, 1993: 43).

3.4. Raza, racismo, racialización

3.4.1. Raza y racismo

El término *racismo* es mucho más tardío que el racismo en sí. Surgió en la primera mitad del siglo XX asociado, de forma peyorativa, a las ideas y políticas nacionalsocialistas alemanas relativas a la superioridad de unas razas sobre las demás, es decir de unos grupos humanos sobre otros en función de características biológicas inherentes. El racismo biológico, mucho antes de ser nombrado como tal, fue característico de la expansión colonial europea y también aparecía en la configuración de los nacionalismos europeos del siglo XIX. La extensión del término tras la Segunda Guerra Mundial coincidió con el

¹⁴ «When, in the United States, the statement "the personal is political" came into being, given the socio-intellectual formation, it really became quite quickly "only the personal is political." In the same way, my notion just simply became the union ticket for essentialism. As to what is meant by strategy, no one wondered about that.»

abandono de la idea de raza en cualquier acepción asociada a la política o la historia, debido precisamente a sus connotaciones nazis (Stolcke, 1995 [1992]: 2; Cachón, 2008: 799; Colino, 2009: 2610). Entre 1950 y 1967, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) publicó *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial* en las que diversos comités científicos desmontaban la pretendida jerarquía biológica de las razas humanas que constituía la base del racismo tal y como se entendía en ese momento. Los miembros del primer comité avalaban la existencia de las razas en sentido biológico, es decir, que «la especie *Homo sapiens* se compone de un cierto número de grupos que difieren entre sí por la frecuencia de uno o de varios genes particulares» (Unesco, 1969: 31). Pero denunciaban, por un lado, que la noción se hubiera aplicado aleatoriamente a grupos culturales, religiosos, nacionales u otros que no tenían relación con la biología, y por otro la supuesta inmutabilidad y jerarquía que se atribuía a las características inherentes a cada raza y su capaz de determinar las conductas humanas. Por esa razón, en la declaración de 1950 recomendaban desterrar la noción de raza: «Los graves errores ocasionados por el empleo de la palabra "raza" en el lenguaje corriente hacen desear que se renuncie por completo a emplear este término cuando haya que aplicarlo a la especie humana y que se adopte la expresión "grupos étnicos"» (ibíd.: 32). Las siguientes declaraciones (1951, 1964 y 1967) abundaron en la refutación del racismo de base biológica y subrayaron el descrédito de la noción de raza, al menos fuera del marco de la biología. La declaración de 1967 incidió no obstante en que la mera refutación científica de las teorías raciales no eliminaba el racismo, porque este no necesariamente se sustentaba en una base biológica, sino que podía justificar la discriminación por otros medios como la «intención divina, diferencias culturales, disparidad entre los niveles de instrucción o cualquier otra doctrina» (ibíd.: 54). También señalaba sus raíces históricas en la justificación del colonialismo, la esclavitud y otras jerarquías sociales, así como su carácter estructural, en el que las instituciones tenían una responsabilidad central (ibíd.: 54-58). Sin embargo, seguía desacreditando la noción de *raza* y *racial* como conceptos para pensar el racismo: «Los problemas humanos derivados de las relaciones llamadas "raciales" son de origen social y no biológico» (ibíd.: 54).

La raza es pues un concepto desacreditado y desplazado política y analíticamente en todo el contexto europeo, hasta el punto de convertirse casi en un tabú lingüístico (Bilge, 2013; Flores, 2015). A pesar de las precisiones de la Unesco en 1967, la desaparición de la idea de raza ha creado, en Europa, una noción de antirracismo basada en el rechazo a la

existencia de razas, en el sentido biológico del término (Azarmandi, 2017: 14). Y, por otra parte, la fuerte identificación de la raza y el racismo con el Holocausto ha hecho que aquel corra, en parte, la misma suerte que este en el imaginario colectivo: la de ser considerado el producto de un exceso ideológico y una excepción en el discurrir de las sociedades «avanzadas», y no una característica inherente a la propia Modernidad, como ya sugería la Unesco y han mostrado diversos autores y autoras (Césaire, 2006 [1950] 1955; Bauman, 1997 [1989]; Goldberg 2009; Suárez-Krabbe, 2013, 2016).

Si pensamos que la raza, en el sentido extensivo que denunciaba la Unesco en 1951 (es decir, aplicado a diferencias nacionales, culturales, etc.), pero *también en el aspecto biológico*, sigue siendo de facto un principio organizador clave en las sociedades europeas (Flores, 2015), su desaparición como categoría analítica podría explicar en parte la escasez de estudios sobre las intersecciones entre activismo político y cuestiones raciales en Europa, y particularmente en España (Azarmandi, 2017: 16). Y también puede explicar las dificultades de los activistas sociales, incluidos los que militan en el antirracismo o en favor de los derechos de las personas migrantes, para discutir qué es el racismo y cuáles son sus implicaciones o para conceptualizarlo más allá de la cuestión migratoria y la xenofobia. Debe tenerse en cuenta que, por muy desacreditada que esté, la idea de raza en un sentido biológico sigue operando en el imaginario social mayoritario y el racismo se sigue relacionando con esta.¹⁵ La confusión sobre lo que la raza es en términos sociológicos, el descrédito político y analítico del concepto y el estigma asociado a la idea de racismo dificultan los análisis sobre cuestiones raciales, especialmente en el seno de espacios sociales que se consideran a sí mismos libres de racismo. Y en cambio, el rechazo de la idea de raza como categoría sociológica restituye al término su significado biológico y a la postre contribuye a sostener los discursos estigmatizadores de base culturalista o xenófoba que alegan en su defensa que no pueden ser tachados de racistas porque no están hablando del color de la piel (Elahi y Khan, 2017: 8). Es precisamente

¹⁵ El DLE (2018) define *raza* como «1. f. Casta o calidad del origen o linaje. || 2. f. Cada uno de los grupos en que se subdividen algunas especies biológicas y cuyos caracteres diferenciales se perpetúan por herencia». En términos equivalentes, que no reproduzco, definen la palabra *race* en inglés los diccionarios Cambridge, Collins y Oxford. En cambio, el *Larousse* francés reserva la acepción biológica para la diferenciación por selección (humana) en especies animales y ofrece para lo social una definición que vincula el racismo con el propio uso de la palabra *raza*: «Categoría de clasificación de la especie humana según criterios morfológicos o culturales, sin ninguna base científica y cuyo uso está en la raíz de los diversos racismos y sus prácticas» («Catégorie de classement de l'espèce humaine selon des critères morphologiques ou culturels, sans aucune base scientifique et dont l'emploi est au fondement des divers racismes et de leurs pratiques»; Larousse, 2017).

una de las líneas de defensa de la islamofobia: «El islam no es una raza», es decir, que si se rechaza a los musulmanes en tanto que tales y no por las características étnicas que puedan o no compartir, no cabe calificar ese rechazo de racismo, como decía, en su defensa, el senador socialdemócrata alemán Thilo Sarrazin (Opratko y Müller-Uri, 2014).

Aunque los paradigmas estadounidenses no sean necesariamente extrapolables a las realidades europeas, y a la española en particular, parece inevitable, al emprender un estudio sobre racismo y movimientos sociales, hacer alguna referencia a la abundante literatura que sobre el particular existe en Estados Unidos (Johansson, 2017: 2) y que sí utiliza la categoría de raza como herramienta de análisis. Un influyente ejemplo de ello es la investigación realizada a mediados de los años ochenta por Ruth Frankenberg (1993) sobre las ideas de raza y racismo en la militancia feminista. Frankenberg enumeraba distintas maneras habituales de encarar la cuestión de la raza, que se han ido sucediendo en Estados Unidos sin que por ello ninguna de ellas llegara a desplazar completamente a las demás. Así, señalaba cómo el «esencialismo racial» (*racial essentialism*), basado en la idea de raza biológica, que había sido dominante durante toda la historia de los Estados Unidos y que había justificado, entre otras cosas, la esclavitud y la colonización, comenzó a ser desplazado en la década de 1920 por la idea de etnicidad. La etnicidad se remitía a una diferencia más bien de origen cultural, comportamental, y por tanto susceptible de desaparecer tras un proceso más o menos largo de integración. De esta idea emanan las de «ceguera al color» (*color blindness*) y «invisibilización racial» (*racism evasiveness*) que discutiremos más abajo, pero que básicamente argumentan que puesto que las razas biológicas no existen (o no son reales las características que se les atribuyen y que justificarían las jerarquías raciales), entonces no tiene sentido hablar en términos de raza; obviar la raza ayuda a la desaparición del racismo y, al contrario, evocarla lo refuerza. Para Frankenberg esta es, o era entonces, la idea hegemónica en Estados Unidos, y en particular en los círculos de activismo feminista en los que ella realizó su investigación. Entre los años sesenta y setenta, sin embargo, y muy en conexión con la segunda ola del feminismo en Estados Unidos, había surgido una nueva reivindicación de la idea de raza y diferencia. En esta ocasión eran movimientos formados por personas «no blancas» (se discutirá más adelante esta noción) los que articulaban la idea de raza como una forma de empoderamiento y de denuncia de la persistencia de discriminación racial pese a las pretensiones hegemónicas de que la raza y el racismo habían desaparecido de la

legislación y los discursos públicos. Frankenberg llamaba a esto «reconocimiento racial» (*race cognizance*).

Con la precaución mencionada sobre las extrapolaciones mecánicas, pienso que podemos reconocer la existencia de estos repertorios en nuestro campo de investigación, a veces con varias décadas de diferencia y con algún que otro matiz. En efecto, existe un cuarto repertorio respecto a la raza, que empezó a extenderse en Europa a caballo entre los años ochenta y noventa (aunque había sido detectada ya en 1979), que es lo que diferentes autores llamaron «nuevo racismo» (Pettigrew, 1979; Barker, 1981; Taguieff, 1987; Wiewiorka, 1993), «racismo sin raza» (Balibar 1991 [1988]) o «fundamentalismo cultural» (Stolcke: 1995 [1993]). En esencia, se trataría de un modo de subrayar las diferencias culturales de un modo tan esencialista que, aunque formalmente se rechaza la idea de raza biológica, en la práctica la cultura resulta casi tan determinante como la biología a la hora de juzgar las características de grupos sociales enteros y su (in)capacidad de asimilación. En cierto modo, este repertorio se situaría entre el esencialismo racial y la invisibilización racial: rechaza la desacreditada idea de la raza biológica, pero reproduce sus efectos mediante una visión esencialista de la etnicidad o la cultura. Hay que hacer notar que la idea de que se trata de un «racismo sin raza» deriva precisamente de la extendida asunción de que la raza en su sentido biológico no es determinante en Europa (Flores, 2015: 240).

René D. Flores (2015) ha reclamado para el caso español y europeo la pertinencia de la categoría de raza como herramienta analítica para entender la discriminación contra los inmigrantes, reconociendo que la idea de raza suscita rechazo por parte de las élites tanto académicas como políticas. El estudio de Flores muestra cómo, en el caso español, la discriminación contra los inmigrantes y sus descendientes no es reductible ni a la xenofobia ni a la diferencia cultural (incluida la religión), sino que persiste más allá de la aculturación parcial o total, e incluso aumenta en el caso de los hijos de migrantes no europeos. La noción de raza que maneja Flores incluye, en un sentido amplio, el origen nacional y las prácticas culturales y religiosas, pero también incluye la raza en su sentido esencialista, es decir, el fenotipo, el color de piel, etc., que sería un elemento de discriminación que emerge con particular fuerza cuando desaparecen o se atenúan otros marcadores de alteridad, como la extranjería. Lo que remite a la naturaleza cambiante de

las fronteras étnicas (Barth, 1976; Wimmer, 2008).¹⁶ Rea (2006: 159) señala cómo los subsaharianos en Europa son uno de los dos grupos —junto con los musulmanes— que en mayor medida cargan con los estigmas racistas, y no por razones culturales. Elahi y Khan (2017) recuerdan que todas las formas de racismo incluyen elementos de tipo culturalista, pero eso no autoriza a afirmar que «las formas actuales de racismo son más "culturales" que las que existían previamente, basadas más en el color de la piel»¹⁷ (p. 7). No obstante, dicen también, «poner el foco en la cultura como un componente clave de las formas actuales de racismo es útil para entender por qué el racismo y sus efectos persisten incluso cuando los esencialismos biológicos sobre la raza han dejado de estar de moda»¹⁸ (p. 8). De manera que, podríamos concluir, lo cultural y lo biológico, entre otros resortes de inferiorización, se combinan y relevan según las circunstancias.

La noción de raza que se va a usar aquí como categoría operativa es contextual y relacional: consideraremos la raza no como una característica inherente de las personas sino como una construcción social, ligada a relaciones de poder y procesos de lucha, cuyas características varían a través del tiempo, y que por tanto debe ser entendida en relación con prácticas institucionales, culturales y discursivas (Hall 1991; Frankenberg, 1993; Lewis, 2004). El estudio clásico sobre la dicotomía entre «establecidos» y «marginados» de Elias y Scotson (2016 [1965]) ya mostraba que los mecanismos de segregación no necesitan fundarse sobre diferencias objetivas, porque tienen la capacidad de crearlas. El racismo por tanto debe entenderse como ficción que naturaliza una relación de dominación vinculándola a determinadas características étnicas, culturales u otras —habitualmente entrelazadas—, en un proceso que ha sido llamado *racialización*, y sus sujetos pacientes, *racializados*. Desde esta perspectiva, en lo tocante a la islamofobia, la identidad religiosa no puede considerarse como algo ontológicamente distinto de la raza

¹⁶ Según Barth (1976), la etnicidad implica 1) la autoperpetuación biológica del grupo, al menos en gran medida; 2) compartir valores y formas culturales; 3) integrar un campo de comunicación e interacción y, sobre todo, 4) que los miembros del grupo se identifiquen a sí mismos y sean identificados por otros como parte de dicho grupo, y que constituyan una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden. Para este trabajo, prefiero la noción más abierta de Wimmer (2008), que define la etnicidad como el sentimiento subjetivo de pertenencia construido sobre la base de una cultura compartida y unos antepasados comunes.

¹⁷ «[...] current forms of racism are more "cultural" than previous forms of racism based more on skin colour.»

¹⁸ «[...] the focus on culture as a key component of current forms of racism is useful for understanding why racism and its effects persist even as essentialist biological claims about race have become unfashionable.»

(Massoumi *et al.*, 2017b: 5) ni la islamofobia, por tanto, algo sustancialmente distinto de cualquier otra forma de racismo.

Sostener que la raza y la diferencia racial son una ficción socialmente construida, en el sentido de que no tienen por qué fundarse sobre diferencias objetivas,¹⁹ no implica minimizar su importancia política y social: «La raza, como el género, es "real" en el sentido de que tiene efectos reales, aunque cambiantes, sobre el mundo y un impacto real, tangible y complejo en la conciencia que tienen las personas de sí mismas, sus experiencias y sus oportunidades vitales»²⁰ (Frankenberg, 1993: 11). Al contrario, pensar la raza y el racismo como un constructo implica insistir en el hecho de que deben ser considerados en el contexto de las relaciones de poder que los (re)producen, y de ahí la atención que se va a prestar al contexto político y social de la islamofobia y otras formas de racismo concomitantes, como la problematización de la inmigración.

3.4.2. Blanquitud y racialización

La raza, por tanto, es algo que se produce de distintos modos —en función de diferencias fenotípicas, nacionales, sociopolíticas, culturales, religiosas, etc.— y siempre se inserta en una estructura que afecta al conjunto social. La idea de que el racismo consiste en una especie de ilusión de superioridad sobre la base de una distinción estable y falsa (como la raza biológica) produce a su vez la ilusión de que el racismo afecta únicamente a las personas a las que se construye como diferentes (con las que hay que solidarizarse) y a las que defienden ideas racistas (que hay que combatir). Para alguien que no sufre el racismo, el reconocimiento de la existencia de jerarquías y estigmas raciales no implica, necesariamente, un reconocimiento de que uno o una ocupa también una posición dentro de esa jerarquía racial. Como señalan Feagin, Vera y Batur en *White Racism* (2001: 186), «las actitudes y acciones en relación con la raza requieren no solo una representación del

¹⁹ Al escribir «no tienen por qué» me hago cargo de la crítica de Modood (2017) que señala cómo, por hiperreacción al esencialismo, se cae en el extremo de considerar que todo grupo es una ficción socialmente construida, lo que imposibilita la existencia de identidades grupales legítimas. Sin embargo, dice, los grupos son necesarios tanto para la investigación social como para, en este caso, articular demandas antirracistas. Propone entonces pensar los grupos a partir de la idea wittgensteiniana del *aire de familia* (*Familienähnlichkeit*): aunque los elementos de un grupo no puedan ser definidos por una o varias características comunes a todos, sí pueden estar conectados por una serie de similitudes superpuestas, ninguna de las cuales es compartida por todos y cada uno de los elementos del grupo.

²⁰ «Race, like gender, is "real" in the sense that it has real, though changing, effects in the world and real, tangible, and complex individual's sense of self, experiences, and life chances.»

otro estereotipado sino también una representación de uno mismo».²¹ Sin embargo, una encuesta realizada a 90 personas blancas a lo largo y ancho de Estados Unidos mostraron que incluso en ese país, donde las categorías de *blanco* y *negro* tienen una larga historia, eran muy escasas las personas entrevistadas que tenían una idea reflexiva de lo que significaba o implicaba su blanquitud en el marco de las relaciones raciales. En definitiva, resumen los autores, «para la mayoría de los blancos, ser blanco significa no tener que pensar en ello salvo en raras ocasiones»,²² mientras que la negritud es algo que se impone a la consciencia de los negros prácticamente a diario en su actividad cotidiana, sobre todo en contacto con personas blancas (ibíd.: 191). A lo que podríamos añadir, citando a Sara Ahmed (2004: §1), que «la blanquitud es, por supuesto, invisible solo para quienes la habitan. Para quienes no lo hacen, es difícil no ver la blanquitud; parece incluso estar por todas partes».²³

En el caso español, teniendo en cuenta que ni siquiera la idea de raza es relevante en el discurso público ni en las investigaciones académicas, y que de hecho son muy escasas las investigaciones sobre el racismo en términos de jerarquía y privilegio social, la categoría analítica de *blanco* y *blanquitud* es directamente inexistente (Johansson, 2017: 3). He observado que en los últimos dos o tres años, coincidiendo con el auge del interés por el racismo en los movimientos sociales, existe un uso coloquial creciente del término *racializados* para referirse a aquellas personas que son objeto potencial de racismo. Hablar de personas *racializadas* quizás evita tener que referirse a ellas como *inmigrantes* y más aún con la afirmación tautológica *inmigrantes de segunda generación* (que además deja fuera a las personas gitanas). Sin embargo entiendo que es un término en gran medida coloquial ya que, por una parte, su uso no implica necesariamente asumir el marco teórico de la racialización, es decir, de la construcción social de la raza y el racismo. Y por otro, no suele hacerse un uso equivalente del término que designaría a las personas no racializadas. *Blanco* tiene un empleo también coloquial, quizás más escaso que *racializado*, pero no académico. El uso de *blanco* y *blanquitud* como categoría analítica me ha generado muchas dudas, sobre todo por el rechazo que parece provocar

²¹ «[...] racialized attitudes and actions require not only a representation of the stereotyped other but also a representation of oneself.»

²² «[...] for most whites, being white means rarely having to think about it.»

²³ «But of course whiteness is only invisible for those who inhabit it. For those who don't, it is hard not to see whiteness; it even seems everywhere.»

su uso en la mayoría de personas de círculos activistas o académicos con los que he consultado. Las objeciones principalmente se deben a que 1) hace alusión a un color de piel en un contexto muy determinado, el de la estructuración concreta de la sociedad norteamericana, construida sobre la esclavitud de la población negra, y no es extrapolable a la realidad española; 2) los españoles no somos blancos; de hecho, en muchos contextos podemos ser considerados no blancos; 3) *blanco* y *blanquitud* son categorías políticas que pertenecen a una perspectiva ideológica determinada: en el caso español, el movimiento descolonial (del que se hablará más adelante), por tanto no deben usarse más que asumiendo esa perspectiva; 4) la realidad es más compleja que una división entre blancos y no blancos: intervienen otras jerarquías y factores como la clase social o el género, y en el caso español es más importante la religión o la extranjería que el color de piel.

Sin embargo, pienso que si se admite la existencia de la raza y la racialización como forma de naturalización de una jerarquía social, hay que admitir también que debe existir un modo de nombrar a quienes ocupan la posición dominante en esa jerarquía, o en otros términos, a quienes no tienen ninguna probabilidad de sufrir discriminación racial dentro de una configuración social concreta. Y que si, además, se acepta que la raza y la racialización son una ficción social que no se funda en características objetivas, no hay razón para rechazar el término *blanco* solo porque, en la configuración histórica donde surgió como categoría analítica, esa posición dominante está o estaba asociada al color de piel. Decía Stuart Hall que ser negro no es una cuestión de pigmentación, sino una categoría histórica y política que pasa al lenguaje a partir de la equivalencia que, en un momento determinado, existía entre la apariencia física y la posición social (Hall, 1991: 53). Del mismo modo, entiendo que «*blanco* es, ante todo, una categoría económica y política mantenida a lo largo del tiempo mediante un conjunto cambiante de prácticas de exclusión, tanto legislativas como consuetudinarias»²⁴ (Frankenberg, 1993: 11-12). No se trata, aquí tampoco, de una cuestión de pigmentación: «La blanquitud hegemónica es así una configuración cambiante de prácticas y significados que ocupan la posición dominante en una formación racial particular y que trata, con éxito, de ocupar el espacio vacío de la "normalidad" en nuestra cultura. En conjunto, esa serie de esquemas funcionan como el criterio aparentemente "neutral" o "precultural" respecto al cual se miden

²⁴ «"White" is as much as anything else an economic and political category maintained over time by a changing set of exclusionary practices, both legislative and customary.»

comportamientos, normas y valores culturales»²⁵ (Lewis, 2004: 634). De modo que la blanquitud no es una cualidad inherente de las personas sino una característica relacional y cambiante, que depende de una determinada configuración en un campo social.

3.4.3. Invisibilización racial

Traduzco así el término *racism evasiveness* (Beeman, 2015; Johansson, 2017), también llamado *color evasiveness* (Frankenberg, 1993; Annama *et al.*, 2017), que alude a una estrategia de evitación de cualquier discurso que pueda poner de relieve la existencia de diferencias raciales. La invisibilización racial se relaciona con la llamada ideología de ceguera al color (*color-blind ideology*), que es la idea de que una vez que se determina que las personas son iguales en derechos y se crea un marco formalmente antirracista, las diferencias raciales dejan virtualmente de existir dentro de ese marco y no deben ser tenidas en cuenta, so pena de reactivar el racismo. La expresión *color-blind ideology* tiene su origen en el contexto del movimiento por los derechos civiles de Estados Unidos en la década de 1960, y procede de la crítica a una interpretación sesgada del principio legal, formalizado a finales del siglo XIX, de que las leyes deben ser *color blind*, es decir, que todas las personas son iguales ante la ley con independencia de su color de piel (raza). La superación de las diferencias legales en función de la raza derivó en una extendida interpretación de que la raza, entendida como característica biológica de las personas, debía ser simplemente ignorada, al menos en el discurso público y en los marcos legales. La idea subyacente es que hablar de raza en un marco que se quiere no racista resulta problemático en la medida en que desafía ese no racismo (Gotanda, 1991; Beeman, 2015; Annama *et al.*, 2017). El problema es análogo al que se da en otros terrenos, como el de la igualdad de género, en el sentido de creer que la eliminación formal de una desigualdad equivale a su desaparición efectiva.

La *ceguera*, como metáfora del desconocimiento, remite a una discapacidad y por tanto a una imposibilidad objetiva de percibir una realidad dada, en este caso la raza como característica inherente a las personas, en la medida en que ya no tiene una traducción normativa formal. Pero puede objetarse que así como la (dis)capacidad es una

²⁵ «Hegemonic whiteness thus is a shifting configuration of practices and meanings that occupy the dominant position in a particular racial formation and that successfully manage to occupy the empty space of "normality" in our culture. Collectively, this set of schemas functions as that seemingly "neutral" or "precultural" yardstick against which cultural behavior, norms, and values are measured.»

construcción social —desde esa perspectiva se habla de capacidades diferentes: la ceguera no impide conocer por otros medios—, también lo es la raza —no es una característica inherente sino el producto de relaciones dinámicas de poder— y lo es igualmente la propia idea de (des)conocer, que es en realidad una decisión: la de reconocer o no reconocer (Annama *et al.*, 2017).

La idea de invisibilización racial por tanto sería la estrategia de no reconocimiento que subyace a la ideología de ceguera al color. En nuestro caso, aplicada a ámbitos militantes, la invisibilización racial es la idea de que un campo (una organización, un ámbito político, un movimiento) que se reconoce como antirracista es efectivamente antirracista o al menos tiene vocación real de serlo, por lo que las desigualdades raciales que puedan darse en ese ámbito son tratadas como un elemento excepcional, residual y/o privado. En todo caso se afrontan sin hablar abiertamente de racismo, y menos aún de forma colectiva, para no cuestionar el carácter antirracista del espacio, o para que la acción no se vea lastrada por un debate que podría resultar incómodo. Angie Beeman (2015) mostró en una investigación realizada entre activistas estadounidenses, blancos y racializados, que estos últimos, incluso cuando percibían la existencia de racismo dentro de sus organizaciones, tendían a minimizarlo o al menos a buscar estrategias para afrontarlo sin hablar de ello, por temor a crear fracturas dentro del movimiento o dificultar el funcionamiento del mismo. Del mismo modo, los activistas blancos enfatizaban la acción antirracista (la organización o participación en movilizaciones, etc.) sobre el análisis y el debate, por razones similares. *Walk the walk but don't talk the talk*: hacer y no hablar. «Lo que realmente se invisibiliza es una forma específica de poder racial y racismo»,²⁶ dice Beeman (2015). Aquí también podemos hacer una analogía con otras estrategias de invisibilización de desigualdades y relaciones de poder (*power evasiveness*) dentro de organizaciones políticas. El texto de Jo Freeman *La tiranía de la falta de estructuras* (2003 [1972]) es un clásico en la crítica de la invisibilización de las estructuras de poder en movimientos políticos, sobre todo aquellos que por su carácter asambleario carecen de estructura formal. Volveremos sobre este punto cuando se aborden, dentro del análisis de entrevistas (capítulo 9), las invisibilizaciones y silencios.

²⁶ «[...] what is really being evaded is a specific form of racial power and racism.»

3.4.4. Ficciones sinceras

Los estudios sobre el racismo frecuentemente han puesto el acento en los prejuicios, que son las ficciones que se construyen sobre los otros, y más concretamente las que se construyen desde una posición hegemónica sobre grupos subordinados para legitimar la dominación. Pero han tendido a dejar de lado las visiones de uno mismo en relación con los otros y en concreto las visiones reflexivas del grupo dominante —blanco, en términos raciales— en su relación con los demás (Vera *et al.*, 1995: 296). De ahí la idea de «ficciones sinceras del yo blanco» (traduzco así *sincere fictions of the white self*) (Vera *et al.*, 1995; Feagin *et al.*, 2001), que serían las «construcciones ideológicas personales que reproducen las mitologías sociales a escala individual» (Feagin *et al.*, 2001: 186). Una ficción sincera de nuestro tiempo, en que la idea misma de racismo provoca rechazo social, sería la típica afirmación «yo no soy racista, pero...», seguida de un comentario que puede considerarse racista. Las ficciones sinceras se relacionan en realidad con las mismas bases del racismo, aunque no son reductibles a ellas: la idea de que la jerarquía y la opresión raciales, incluso la esclavitud, derivan de las características naturales de las personas racializadas, y no del interés de las personas blancas en que dichas jerarquías existan. Dichas ficciones son sinceras en la medida en que quienes las sostienen lo hacen honestamente y a menudo inconscientes de que existen formas alternativas de ver la cuestión (Vera *et al.*, 1995). Charles Mills (2007) acuñó el concepto análogo de «ignorancia blanca» (*white ignorance*) para referirse a esas operaciones de «amnesia social» (*social amnesia*) que involucran la no percepción de las estructuras de desigualdad racial y consiguientemente, a menudo, la consideración de las demandas antirracistas como excesivas o irracionales. Ambas nociones, por tanto, la de ignorancia blanca y la de ficciones sinceras están estrechamente relacionadas con la idea de invisibilización racial.

Johansson (2017) aplica la noción de ficciones sinceras a su estudio sobre el activismo de izquierdas, de un modo que también me ha parecido interesante emplear aquí. Ficciones sinceras en un ámbito que se quiere antirracista serían los mitos que minimizan la existencia de racismo social (Feagin *et al.*, 2001: 189), suavizan sus efectos y/o atribuyen la reproducción del racismo a terceras personas o grupos, distintas de una misma (ibíd.: 196). En ese marco de análisis de la blanquitud y el activismo, Johansson pone en relación el concepto de ficciones sinceras con la idea de «no performatividad del antirracismo» (*non-performativity of anti-racism*), desarrollada por Sara Ahmed (2004). Ahmed señala que, en determinadas circunstancias, reconocer el racismo y/o el privilegio propios puede

ser una estrategia no performativa, en el sentido de que no modifique en nada las relaciones de poder, o incluso puede contribuir a reproducir el racismo por otras vías: «Las paradojas de admitir el racismo propio son claras: decir "somos racistas" se convierte en una declaración de haber superado las condiciones (el racismo invisible) que requieren el acto de habla en primer lugar. La lógica es: decimos que "somos racistas", y en la medida en que podemos admitir que somos racistas (puesto que los racistas lo son inconscientemente), estamos mostrando que "no somos racistas", o al menos que no somos racistas del mismo modo»²⁷ (Ahmed, 2004: § 20). En este sentido, creo que podemos considerar que forman parte de las ficciones sinceras ciertas afirmaciones antirracistas como las declaraciones genéricas de racismo —«todos somos racistas»— que no tienen traducción en la acción política, o el reconocimiento y lucha contra el racismo en determinados modos que a su vez sirven para ocultar su pervivencia por otras vías. Un ejemplo de ello sería la extensión de la corrección política del antirracismo y, a la vez, la adopción de políticas que reproducen los estigmas raciales, acusación que se ha lanzado contra los gobiernos municipalistas de Madrid y Barcelona, como se verá.

3.5. Islamofobia

El término *islamofobia* comenzó a adquirir carta de naturaleza en el lenguaje político a mediados de los años noventa del siglo XX. Se trataba de un término que ya había sido utilizado en la historia colonial y en círculos académicos para referirse de un modo laxo al rechazo al islam y/o a los musulmanes (Bravo López, 2011; Hajjat y Mohammed, 2016). En 1978 fue usado a la vez por Edward Said en *Orientalismo* y por Hichem Djaït en *Europe et l'Islam* para referirse a un aspecto del orientalismo; y en 1989 el islamólogo ruso Stanislav Prozorov lo utilizó para describir las características de las políticas soviéticas en Asia central (Hajjat y Mohammed, 2016: 79-80).

A partir de los años noventa, el término resurgió con un referente muy específico, para nombrar unas modalidades nuevas de racismo culturalista que tenían por objetivo a los inmigrantes musulmanes en el Reino Unido y sus descendientes. Esta nueva forma de racismo comenzó a ser denunciada a principios de los años ochenta por militantes

²⁷ «The paradoxes of admitting to one's own racism are clear: saying 'we are racist' becomes a claim to have overcome the conditions (unseen racism) that require the speech act in the first place. The logic goes: we say, 'we are racist', and insofar as we can admit to being racist (and racists are unwitting), then we are showing that 'we are not racist', or at least that we are not racist in the same way.»

musulmanes británicos, especialmente del *borough* o municipio de Brent, en el Gran Londres. La aparición de ese nuevo racismo se debería a la unión de dos fenómenos: la construcción de una identidad musulmana entre los hijos e hijas de la inmigración procedente de la India, Pakistán y otras comunidades musulmanas de la Commonwealth y el descrédito y penalización social del racismo en sentido estricto. La ley de Relaciones raciales (*Race Relations Act*) de 1965, que fue la primera legislación antirracista británica, prohibía la discriminación en el espacio público «con base en el color, raza u orígenes étnicos o nacionales»,²⁸ y otro tanto haría la *Race Relations Act* de 1976. La «raza» se entendía en términos fundamentalmente biológicos o geográficos, como mostraban los *IC codes (identity codes)* o códigos 6+1 usados por la policía británica desde principios de los años setenta para clasificar a los individuos según su etnicidad (lo que tiene su lógica dado que se trataba de una atribución de etnicidad aparente basada en el criterio de los agentes y para uso interno de la policía). Pero lo mismo ocurría con los códigos de autoidentificación, desde los que se utilizaron para el primer censo «étnico» de 1991 hasta los *self defined ethnicity (SDE) codes* o códigos 16+1 creados por el Home Office en 2001. Sin embargo, la legislación antirracista y antidiscriminatoria no protegía la pertenencia religiosa, y ese hueco fue aprovechado por los nuevos discursos —tempranamente calificados de «nuevo racismo» (Barker, 1981)—, que ya no estigmatizaban la «raza» o el origen sino las amenazas al «modo de vida» británico. En este último concepto se incluía la democracia liberal, cuyas conquistas se consideraban amenazadas por el islam.

El primer uso del término *islamofobia* en este sentido parece hallarse en un informe de 1994 de la comisión sobre antisemitismo de Runnymede Trust (Runnymede Commission on Anti-Semitism, 1994). En 1996 el propio Runnymede Trust creó la Comisión para los Musulmanes Británicos y la Islamofobia (Commission on British Muslims and Islamophobia, CBMI) y en 1997 publicó el informe *Islamophobia: a Challenge for Us All*, que proporcionó al término una definición precisa y un reconocimiento público y político. En el transcurso de una década, con los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 como motor, «la islamofobia pasó de ser un fenómeno relacionado con la experiencia social de los musulmanes del norte de Londres a un fenómeno global,

²⁸«[...] on the ground of colour, race, or ethnic or national origins» (Race Relations Act, 1965: 1615).

histórico y racial, reinterpretado y redefinido por musulmanes y no musulmanes, así como por universitarios, actores públicos y militantes» (Hajjat y Mohammed, 2016: 82).²⁹

La idea de *islamofobia* ha sido ampliamente discutida, tanto por la pertinencia del término, que etimológicamente significa 'miedo al islam', como por la caracterización del fenómeno al que designa (Rosón Lorente, 2010). Hasta 2017, el *Diccionario de la Lengua Española* no incluyó el término *islamofobia*, quizás por conflictos en su definición o por una resistencia a reconocer su misma existencia, como sugería Luz Gómez (2014: 50). *Islamofobia* es, según el *Diccionario de la Lengua Española* (DLE) (2017), «aversión hacia el islam, los musulmanes o lo musulmán». Justamente en torno a esa disyuntiva se da la discusión. ¿Cuál es el objeto de la islamofobia: el islam en tanto que credo, como sugiere su etimología, los musulmanes como colectivo humano o las prácticas culturales asociadas a ellos? Y los musulmanes, ¿son estigmatizados en su condición de creyentes o en función de sus orígenes geográficos o étnicos, su posición social u otros factores? La definición múltiple del Runnymede Trust (1997) mostraba las dificultades para aprehender la cuestión.

La aparición de la islamofobia en el Reino Unido, tal y como se ha descrito más arriba, induce a pensar que se trataría simplemente de un subterfugio del racismo en sentido estricto —entendido en su sentido más popular: contra personas con determinadas características fenotípicas—, que se apoya en marcadores nuevos para estigmatizar a las mismas categorías de población por otros medios. El fin sería librarse de la enorme carga negativa y las repercusiones legales que conllevan las definiciones tradicionales de raza y racismo, y la estigmatización de la religión islámica sería meramente un epifenómeno que oculta cuestiones de raza y clase. La islamofobia no sería pues una discriminación religiosa sino «una expresión emblemática del racismo biopolítico contemporáneo»³⁰ (Tyrer, 2013: 21), por lo que quizás convendría más hablar de *musulmanofobia* o de *racismo antimusulmán* (Halliday, 1999). Esta opción sería coherente con la de quienes objetan que, puesto que la islamofobia designa un fenómeno complejo que se nutre de diferentes resortes de alterización e inferiorización —como el racismo, el sexismo y los

²⁹ «[...] l'islamophobie est passée d'un phénomène relevant de l'expérience sociale des musulmans du nord de Londres, à un phénomène global, historique et racial, réinterprété et redéfini par les musulmans et les non-musulmans ainsi que par les universitaires, les acteurs publics et les militants».

³⁰ «[...] an emblematic expression of contemporary biopolitical racism.»

prejuicios de clase— (Hajjat y Mohammed, 2016: 25), incidir en la dimensión cultural, y más específicamente, religiosa, enmascara la situación de explotación laboral e indefensión jurídica de las personas musulmanas y contribuye a crear los mismos esencialismos que critica (López Bargados, 2014: 25; Elahi y Khan, 2017: 7). Llevado al extremo, se puede incluso obviar toda referencia al islam y hablar de racismo a secas, puesto que en rigor no existe racismo contra las personas musulmanas por el hecho de serlo, sino por otras razones. La idea de islamofobia podría estar invisibilizando el verdadero racismo (Halliday, 1999; Amzian, 2017b) o incluso sería un subterfugio para evitar las críticas legítimas al islam y los islamistas, así como a la presencia excesiva de la religión en la vida pública (Charb, 2015; Žižek, 2015, 2016).³¹

Existe otro rango de posiciones que, por el contrario, pone el acento en el componente cultural y religioso y considera que la islamofobia es, primariamente o al menos en muy gran medida, un rechazo cultural y epistémico contra el islam, o incluso la reemergencia de un conflicto multiseccular entre el occidente cristiano y el mundo islámico (Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia, 2015). Autores como Geisser (2003), Desrues y Pérez Yruela (2008) o Alba Rico (2015) ponen cierta distancia entre la islamofobia y el racismo en sentido estricto e inciden sobre su dimensión religiosa y sus dinámicas propias: «[...] la islamofobia no es simplemente una trasposición del racismo antiárabe, antimagrebí y anti jóvenes de los suburbios: es también una religiofobia. Naturalmente, puede combinarse con formas de xenofobia más tradicionales, pero se desarrolla de manera autónoma, lo que explica que ciertos autores arabófilos sean también "islamófobos" en potencia» (Geisser, 2003: 11).³² Desde la óptica descolonial, no solo existe una islamofobia epistémica continuada a través de los siglos (Grosfoguel, 2012a), sino que además esta es una de las bases fundacionales y constitutivas de la Modernidad y por tanto del propio racismo. No solo porque la destrucción de al-Ándalus fue la condición de posibilidad de la primera expansión colonial europea, sino porque la idea de la «limpieza de sangre» como desarrollo tardomedieval de la estratificación religiosa y las

³¹ El extremo de este argumento es la leyenda de que el término *islamofobia* fue un invento de los mulás iraníes en 1979 para descalificar las críticas a la islamización de la revolución y que forma parte de una estrategia islamista para deslegitimar a quienes se les oponen (Hajjat y Mohammed, 2016: 71).

³² «[...] l'islamophobie n'est pas simplement une transposition du racisme anti-arabe, anti-maghrébin et anti-jeunes de banlieues : elle est aussi une *religiophobie*. Certes, elle peut se combiner avec des formes de xénophobie plus traditionnelles, mais elle se déploie de manière autonome, ce qui explique que certains acteurs arabophiles soient des "islamophobes" en puissance.»

políticas aplicadas en la colonización del Reino de Granada se concordaron con la gestión de las colonias americanas en la prefiguración del racismo moderno (Grosfoguel, 2008, 2012a; Maldonado-Torres, 2008).

La idea de islamofobia que se va a usar aquí es, como la de raza, contextual y relacional: consideraremos la islamofobia como el dispositivo —en sentido foucaultiano—³³ que justifica, produce y reproduce la subalternización del islam, de lo islámico y de las personas musulmanas, es decir aquellas que encajan dentro de los parámetros de la «"musulmanidad", entendida esta como el conjunto de representaciones que desde la sociedad no musulmana se tiene del "ser musulmán"» (Mijares, 2014: 190), con independencia de su práctica religiosa real (Modood, 2005). La islamofobia es, como dicen Hajjat y Mohammed (2016: 25), un fenómeno complejo que se nutre de diferentes resortes de alterización e inferiorización —como la xenofobia, el racismo culturalista y biológico, el sexismo o los prejuicios de clase— pero en el que también interviene el elemento religioso: el cuestionamiento del derecho a la práctica de la religión islámica, especialmente en el espacio occidental (Meer y Modood, 2009; Meer, 2013; Massoumi *et al.*, 2017a). Esto es, que «el elemento antiislámico del racismo antimusulmán es en sí racista»³⁴ (Massoumi *et al.*, 2017b: 6). Además, como señala Tyrer (2013) la islamofobia «puede entenderse como un problema poscolonial en la medida en que emerge a raíz de la presencia en Europa de poblaciones poscoloniales, que provocan una crisis simbólica

³³ «Aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos (Foucault, *Dits et écrits*, vol. III, pp. 229 y ss)» (cit. en Agamben, 2011 [2007]: 250). Giorgio Agamben sistematiza esta explicación de Foucault en tres puntos: «1) [El dispositivo] se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos. || 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder. || 3) Como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber» (ibid.)

³⁴ «[...] the anti-Islam element of anti-Muslim racism is itself racist.»

en la lógica de la gramática racial de la modernidad y plantean con ello una serie de cuestiones relativas a la gobernanza de poblaciones bajo lógicas raciales»³⁵ (p. 102).

3.5.1. Invisibilización de la islamofobia

Como ocurre con el racismo en general, la islamofobia cuenta con sus estrategias de elusión o invisibilización (*evasiveness*). Abdellali Hajjat y Marwan Mohammed (2016: 200-203) identifican tres causas de lo que denominan «negación estructural de la islamofobia». La primera es el cuestionamiento de la legitimidad de la práctica del islam, desde una óptica laica (es una religión), securitaria (es una religión peligrosa), nacionalista o racista (es una religión ajena), progresista (es retrógrada), antisexistista (opprime a las mujeres), etc. Las distintas ópticas pueden darse de manera acumulativa. La segunda causa es la legitimación jurídica de muchas de las prácticas que pueden ser tachadas de islamóforas. Por ejemplo, las discriminaciones vestimentarias (las normas impiden a todo el mundo por igual cubrirse la cabeza, o llevar signos religiosos, o bañarse «vestido», o llevar la cara cubierta); las trabas a la construcción de centros de culto (no tienen licencia), de cementerios (contradicen la normativa sanitaria), de sacrificios halal (maltrato animal), etc., además de todo aquello que cae bajo el comodín de las «razones de seguridad». Es difícil denunciar discriminación, entendida como un tratamiento diferencial fundado en un criterio ilegítimo, cuando se trata de prácticas refrendadas jurídicamente y de aplicación pretendidamente universal, aun cuando afecten negativamente a un colectivo en particular. La tercera causa tiene que ver con la naturaleza de los marcadores que son objeto de rechazo. Discriminar por el color de piel o el sexo se considera más ilegítimo que discriminar por las prácticas culturales, ya que se entiende que lo primero es algo dado, externo al sujeto, mientras que lo segundo es de naturaleza adquisitiva: puede que sea heredado, pero en última instancia mantenerlo o revertirlo es una elección.³⁶

³⁵«[Islamophobia] can be understood as a postcolonial problem insofar as it emerges in the wake of the presence of postcolonial populations that provoke a symbolic crisis to the logics of modernity's racial grammar, and in so doing present a series of questions for the governance of populations under racial logics.»

³⁶ En el caso de los orígenes étnicos o nacionales, existe cierta ambivalencia ya que la discriminación por extranjería está legitimada por la idea misma del Estado nación (el extranjero es libre de no venir o de marcharse, por tanto su condición es reversible) y por el entramado jurídico (en el caso de los inmigrantes considerados ilegales). Con las opciones sexuales existe también cierta ambivalencia, de ahí la importancia que tuvo hasta hace muy poco el debate sobre si el homosexual «nace o se hace».

3.6. Izquierda

3.5.1. Un significativo disputado

Desde los primeros pasos de esta investigación, se ha planteado la dificultad de delimitar qué es «la izquierda». La primera vez que presenté públicamente los avances de este proyecto de tesis, durante el XIX encuentro del Foro de Investigación sobre el Mundo Árabe y Musulmán (FIMAM),³⁷ proyectaba reducir el campo al ámbito de la izquierda radical y los movimientos sociales. Explicaba entonces que varias de las justificaciones ideológicas que estaba encontrando en la exploración preliminar de la cuestión me parecían pertinentes únicamente para aquellos sectores que otorgan una mayor importancia a la fidelidad o la coherencia con los discursos tradicionalmente identificados como de izquierdas. Y, por el contrario, esas explicaciones no parecía que pudieran decir gran cosa sobre las tomas de posición de las formaciones de carácter más electoralista y discurso más adaptable a las circunstancias. En particular me refería en ese momento al PSOE. Los avances posteriores me han hecho reconsiderar esta postura, por varias razones.

En primer lugar, el significativo *izquierda* no tiene la misma aceptación en todo el campo que, intuitivamente, podríamos considerar que constituye la izquierda, y su significado es difuso. Una formación como el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) se identifica a sí misma como de izquierdas (PSOE, 2017b) y tiende a ser situada socialmente en la izquierda o en el centro-izquierda, mientras que desde la propia izquierda es muy recurrente la afirmación de que el PSOE no es (o no suficientemente) de izquierdas (Vargas, 2016; Seijo, 2017).³⁸ En el otro extremo, hay formaciones y corrientes que son generalmente percibidas como parte de la izquierda pero que son renuentes a emplear ese significativo. Históricamente, es el caso del movimiento libertario, y en la actualidad

³⁷ Los días 4 y 5 de febrero de 2016, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Castilla-La Mancha en Talavera de la Reina (Toledo).

³⁸ Según el barómetro del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) de septiembre de 2018, sobre una escala de 1 a 10 donde 1 sería extrema izquierda y 10 extrema derecha, el 59,2 % de votantes del PSOE en las elecciones generales de 2016 sitúa al PSOE en la izquierda (un 54,6 % en los niveles 3 y 4, izquierda moderada); un 20,8 % lo sitúa en el centro y un 8,9 en la derecha. La identificación del PSOE con la izquierda baja al 34,3 % entre votantes de Unidos Podemos y al 17,4 % entre quienes votaron a En Comú Podem. Los y las votantes del PP y Ciudadanos identifican al PSOE con la izquierda en un 63,6 % y un 67,1 %, respectivamente. En cuanto a la autoidentificación de los votantes, 65,4 % de quienes votaron al PSOE se sitúan en la izquierda, un 20,8 % en el centro y un 3,9 % en la derecha. El 9,9 % restante no se define (CIS, 2018a: 36, 38).

española ocurre con las nuevas formaciones y plataformas políticas surgidas en la estela del 15 M.³⁹ En segundo lugar, aunque de un modo laxo se pueden señalar determinados rasgos comunes a los muy atomizados discursos de izquierdas (como el énfasis en lo público, la justicia social y la igualdad), determinar en qué estriba la fidelidad a los mismos tendría mucho de juicio de valor y de todas maneras no es un objetivo de esta investigación. Una formación de izquierdas bien situada en el campo del poder y con un perfil ideológico más bajo puede reivindicar, legítimamente, desde su propia subjetividad, el valor transformador de su actividad política a la que otros tachan de *moderada*, porque produce efectos tangibles, y a la vez considerar que una actividad que se dice *radical* es en realidad acomodaticia y conservadora precisamente porque su incapacidad de producir efectos la condena a la esterilidad. En tercer lugar, pienso que las tomas de posición y la manera en que estas se justifican discursivamente son cosas distintas y no tiene por qué existir una correlación necesaria entre una cosa y otra. Como señala Lévy (2010: 30) para el caso de la islamofobia y la izquierda en Francia, los discursos a menudo son signos de posiciones no explicitadas y distintas de aquello que se expresa. Por último, volviendo al caso concreto del PSOE, precisamente por su posición en el campo del poder es uno de los principales actores en relación con la islamofobia y el racismo y aparentemente la única formación que ha contado en su seno con un colectivo interno formalizado constituido por personas de cultura musulmana (el Grupo Medina), por lo que no tendría sentido ignorarlo.

Por otro lado, nos movemos en un marco cada vez más caracterizado por lo que se ha dado en llamar «pospolítica», en el que las definiciones ideológicas heredadas tienden a desaparecer —incluida la frontera entre izquierda y derecha— y en el que las apuestas políticas se presentan como una mera forma de gestión competente (Tyrer, 2013). Las nuevas formaciones que han aparecido en el campo político español, tengan una genealogía de izquierdas o de derechas, acusan ese giro pospolítico. Por esa razón, lo que

³⁹ De acuerdo con los mismos datos del CIS, un 82,3 % de los votantes de Unidos Podemos se percibe como de izquierdas, un 10,3 se sitúa en el centro y un 1,6 en la derecha. La candidatura Unidos Podemos integra a una organización que se define explícitamente como de izquierdas (Izquierda Unida, IU) y otra que no (Podemos). La primera es percibida como izquierda por un 89,4 % de las y los votantes de Unidos Podemos y la segunda por un 87,8 %. La principal diferencia es que IU tiende a ser situada en los niveles 1 y 2 (extrema izquierda) y Podemos en los niveles 2y 3. En el caso catalán, los y las votantes de En Comú Podem (confluencia de distintas organizaciones, algunas de las cuales se definen como izquierda y otras no) se sitúan a la izquierda en un 78,3 %, en el centro un 17,4 % y un 2,2 % en la ultraderecha. El porcentaje de indefiniciones es más bajo que en el caso del PSOE: un 5,7 % de votantes de Unidos Podemos y apenas un 2,2 % en el caso de En Comú Podem no se sitúan en la escala izquierda-derecha (CIS, 2018a: 36, 38, 40).

voy a intentar es definir el terreno de la izquierda de dos modos: en primer lugar, en términos genealógicos, es decir, globalmente se va a considerar la izquierda como un conjunto heterogéneo de agentes y discursos que derivan genealógicamente o se remiten a una determinada tradición. Y en lo que concierne al caso español, se afinará más en la definición de qué se considera izquierda para los propósitos de esta investigación. Y, en segundo lugar, en términos relacionales siguiendo la noción de campo social en el que las posiciones se definen unas con relación a las otras y en el que se compete por un tipo de capital específico.

3.5.2. Genealogías de la izquierda

Esta es una genealogía muy esquemática y simple, cuyo único propósito es servir como cartografía para esta investigación. Para aproximarnos a la idea, podríamos comenzar considerando *izquierda* a los pensamientos y corrientes políticas que proceden genealógicamente de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) fundada en 1864, con el objeto de organizar políticamente al proletariado en Europa y los demás países desarrollados. El origen de la izquierda, por tanto, estaría íntimamente ligado al movimiento obrero y la lucha de clases. A partir de ese núcleo original se desarrollan en sucesivas oleadas —que suponen otros tantos cismas políticos— las demás corrientes de la izquierda: 1) la AIT o I Internacional. A esta corriente se adscriben las formaciones llamadas anarquistas, anarcosindicalistas o libertarias. En España, la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), la Confederación General del Trabajo (CGT) y otras menores. 2) la Internacional Socialista o II Internacional (fundada en 1889), que rompe con el anarquismo y a la que algunos autores (cf. Del Río, 2012: 14) consideran propiamente el origen de la moderna izquierda europea, ya que serán las corrientes y organizaciones surgidas de la II Internacional las que se definan con ese término. A esta corriente se adscriben habitualmente los llamados partidos socialistas, socialdemócratas o laboristas. En España, el PSOE, y a nivel europeo, el Partido de los Socialistas Europeos. 3) La Internacional Comunista o III Internacional (fundada en 1919), también llamada *Komintern* por su abreviatura en ruso, ya que estuvo íntimamente ligada a los intereses estratégicos de la Unión Soviética. De esta corriente, formalmente extinta, suelen derivar los partidos comunistas mayoritarios. También surge de aquí el maoísmo, que en Europa occidental se manifestó sobre todo en forma de «nueva izquierda» o «extrema izquierda», como veremos más adelante. En España, pertenecen a esta tradición el Partido Comunista de España (PCE), integrante de Izquierda Unida (IU), el Partido

Comunista de los Pueblos de España (PCPE) y otros menores. 4) La IV Internacional (fundada en 1938) es la plasmación de la escisión de las corrientes comunistas críticas con la deriva de la URSS bajo el gobierno de Stalin. Suelen englobarse bajo la denominación de trotskistas, aunque no fueran necesariamente seguidoras de Trotski. La IV Internacional existe formalmente, aunque dividida en distintos grupos que se reclaman herederos de la organización original. En España, pertenecen a esta tendencia Anticapitalistas —antes Izquierda Anticapitalista (IA), antes Espacio Alternativo, antes Liga Comunista Revolucionaria (LCR)—,⁴⁰ Corriente Roja, Izquierda Anticapitalista Revolucionaria (IZAR) y otras organizaciones menores. A partir de esta división clásica, surgen a partir de la segunda mitad del siglo XX nuevos discursos, algunos de los cuales son fruto de críticas y re combinaciones de las tradiciones anteriores, por lo que son más difíciles de caracterizar.

La «nueva izquierda» está constituida por distintas corrientes surgidas en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, a menudo escindidas de los grandes partidos comunistas (Del Río, 2012: 14-15).⁴¹ La nueva izquierda se abrió a otras tradiciones, como el trotskismo o el maoísmo. En el Reino Unido, la nueva izquierda surgió en torno a la *New Left Review* (1960), a la que se adscriben intelectuales como E. P. Thompson, y Stuart Hall (precursores de los estudios culturales, *cultural studies*), o Perry Anderson. La revista se orienta hacia el marxismo heterodoxo y crítico. Tiene una edición española, vinculada en bastante medida al ámbito intelectual de la autonomía, de la que se habla más adelante. En el caso francés, las divisiones de la izquierda tuvieron mucha relación con la política colonial, respecto a la cual el Partido Comunista (Parti communiste français, PCF), mantenía posiciones equívocas, sobre todo en el caso argelino. La nueva izquierda francesa surgió por tanto en buena medida de los sectores hostiles a la guerra colonial, e incluso de aquellos que integraban las redes de apoyo al Frente de Liberación Nacional (جبهة التحرير الوطني FLN) de Argelia (Teodori, 1978 [1976], I: 183; Del Río, 2012:

⁴⁰ En Francia, el Nuevo Partido Anticapitalista (Nouveau parti anticapitaliste, NPA), heredero de la LCR francesa.

⁴¹ Los grandes detonantes de la revisión ideológica fueron el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (1956), que denunció las atrocidades del estalinismo y por tanto dejó al descubierto la naturaleza de los intereses que los partidos comunistas habían estado sosteniendo; y el aplastamiento de la revolución de Hungría por tropas soviéticas (1956). Pero también intervinieron otros acontecimientos como la guerra de independencia argelina (1954-1962) o las campañas por el desarme en Alemania (1957-1958) y Reino Unido (1959-1961).

17-18). En Estados Unidos formó parte de la nueva izquierda la revista *Monthly Review*, que fue bastante conocida en Europa y tuvo también difusión en España, más tarde, a través de la editorial Revolución, vinculada al Movimiento Comunista (MC). En España, la expresión más conocida de la nueva izquierda fue el Frente de Liberación Popular (FLP, coloquialmente llamado *Felipe*), fundado en 1958 y disuelto en 1969, y el Front Obrer de Catalunya (FOC), ligado al anterior (1961-1971). Entre sus militantes más destacados hubo personas que siguieron luego recorridos políticos diversos, como Jaime Pastor (después dirigente de la LCR), Jesús Ibáñez (después ligado al MC), Manuel Vázquez Montalbán (PCE), Nicolás Sartorius (PCE-PSOE) e incluso el sacerdote Jesús Aguirre, más tarde duque de Alba consorte. En el FOC se formaron personajes de la política catalana como los después socialistas Narcís Serra y Pasqual Maragall o el que más adelante sería figura del nacionalismo liberal y *padre* de la Constitución, Miquel Roca.

La «extrema izquierda» o «izquierda radical» surge en la segunda mitad de la década de los sesenta, a veces en estrecha conexión con la «nueva izquierda», por ejemplo en su alejamiento de los grandes partidos comunistas o su simpatía por los movimientos guerrilleros pero diferenciada de esta por una ideologización más intensa y dogmática y una actitud favorable a la lucha armada, a veces llevada a los hechos. En España, la extrema izquierda tuvo diversas expresiones. Un sector del propio FLP llegó a considerar su paso a la lucha armada, cosa que al final no hizo, pero sí inspiró la creación de la LCR en 1971, sección española del Secretariado Unificado de la IV Internacional, que ha tenido una presencia importante a través de diferentes avatares en el campo de la izquierda española. La LCR integró poco después una escisión de la organización armada vasca Euskadi Ta Askatasuna (ETA), que fue durante décadas un actor influyente en la izquierda radical española. ETA se creó en 1959 a partir de una escisión de la organización juvenil del Partido Nacionalista Vasco, y pasó del nacionalismo liberal-conservador de su organización matriz a adoptar discursos inspirados en los movimientos de liberación nacional anticoloniales, con la carga marxista que esos mismos movimientos habían adquirido en muchas ocasiones (Del Río, 1012: 23). Otra escisión de ETA dio lugar pocos años después al MC. La LCR y el MC tuvieron un largo recorrido y un papel importante, aunque no siempre evidente, en el devenir de la izquierda española. La LCR es la matriz de la que procede la actual organización Anticapitalistas. En los últimos años del franquismo y durante la Transición existieron otras muchas

organizaciones de izquierda radical y varias experiencias de lucha armada que no tendría sentido desgranar aquí. Remito para ello al excelente libro de Gonzalo Wilhelmi (2016).

La autonomía o movimiento autónomo. Inicialmente, es una corriente cercana a la nueva izquierda que pone el acento en la capacidad de autoorganización autónoma de las clases subalternas y rechaza algunas de las premisas clásicas de la izquierda radical:

La noción de autonomía, según Franco «Bifo» Berardi, no se refería solo a la independencia de las centrales sindicales y los partidos políticos sino a la in-mediatez, el rechazo a la mediación en general, el rechazo a las reglas que regían todo tipo de disciplinamiento, empezando por el trabajo. Para Bifo, la autonomía se configuraba como una alternativa al concepto tradicional de revolución, combinando la idea negativa de abolición del orden existente con la creación positiva de espacios de autodeterminación. En el autonomismo, la precariedad era asumida como una forma de libertad, las reivindicaciones existenciales englobaban lo político y el espontaneísmo se oponía frontalmente al leninismo. (Modonesi, 2010: 69)

El movimiento autónomo inicial, la autonomía obrera u obrerismo, está estrechamente ligado a las reconfiguraciones del capitalismo en los años setenta y ochenta del siglo XX. Paradójicamente, muchas de las críticas y reivindicaciones del obrerismo fueron objeto de una reapropiación neoliberal: la abolición del trabajo asalariado y de la disciplina de fábrica, la extinción del Estado como monopolio de la decisión política, la valorización de la diferencia, etc., se convirtieron tras «una interpretación capciosa y terrible de esos mismos objetivos» (Luogo Comune, 1999 [1993]) en los mimbres de la desregulación:

La desregulación que entró en la escena mundial en la época de Thatcher y de Reagan puede verse como la respuesta capitalista a la autonomización respecto al orden disciplinario del trabajo industrial. Los obreros pedían libertad frente a la regulación capitalista, y el capital hizo lo mismo pero a la inversa. La libertad frente a la regulación del Estado ha resultado ser despotismo sobre el tejido social y sobre la vida cotidiana de las personas concretas. Los trabajadores pedían libertad frente a la prisión del trabajo de por vida en la fábrica industrial, y la desregulación respondió mediante la flexibilización del trabajo y la fractalización del trabajo. (Berardi, 2003).

Al movimiento autónomo en sentido estricto se vinculan autores como Antonio (Toni) Negri, Mario Tronti, Franco Berardi, Paolo Virno o Michael Hardt. También fueron cercanas a los planteamientos autonomistas experiencias de la nueva izquierda como el grupo francés Socialisme ou barbarie (Socialismo o Barbarie) de Cornelius Castoriadis o la Internacional Situacionista de Guy Debord. En España existieron experiencias de

obrerismo en los años del tardofranquismo y la Transición, que tuvieron su propia incursión en la lucha armada (Comandos Autónomos). Más adelante, los movimientos que se reclamaron de la autonomía, como Lucha Autónoma, estuvieron originalmente muy ligados con el movimiento de centros sociales okupados⁴² (Wilhelmi, 2002). En la actualidad, son afines a esta línea experiencias como la Fundación de los Comunes y sus integrantes (Nociones Comunes, Observatorio Metropolitano de Madrid, Traficantes de Sueños...), la Universidad Nómada, el Instituto para la Democracia y el Municipalismo, Espai en Blanc y otras. También estuvieron ligados a la autonomía algunos de los componentes originales de las candidaturas municipalistas como Ganemos en Madrid o Guanyem en Barcelona.

En un sentido más amplio, la autonomía entendida como proceso de autoorganización y cooperación colectiva que no solo pone el acento en la subjetivación política sino también en la prefiguración y experimentación (y no la remisión a una transformación social futura) de aquellos valores a los que aspira, se relaciona con otros muchos procesos políticos. En España, aunque existieron ya en los años setenta procesos autónomos de diverso tipo (feminismo, movimiento gay, presos comunes, sindicatos de inquilinos, etc.), la autonomía emerge sobre todo una vez terminada la Transición:

Tras los primeros años de vida de la democracia, hacia finales de los ochenta, la cuestión de la autonomía vuelve a aparecer como una preocupación en sí misma. El desencanto democrático, la crisis de la representación y la reconversión capitalista impulsan la aparición de grupos y colectivos más allá de partidos y sindicatos, vinculados a la insumisión, al antimilitarismo, al ecologismo, al movimiento de estudiantes, a la okupación o a diferentes colectivos feministas, al tiempo que las organizaciones políticas tradicionales entran en crisis, participa menos gente en ellas y sus contenidos resultan desfasados. Las nuevas prácticas autónomas gozan de otro aire: no cuentan con un movimiento de masas que las respalde, un sujeto que las defina o un centro de referencia en torno al que gire su organización; son difusas, transversales y frente al peso del deber de la militancia de partido ponen el acento en el deseo como motor de la política. (Gil, 2011: 47).

En este segundo aspecto, más amplio aunque habitualmente no desconectado del movimiento autónomo en sentido estricto, pueden encuadrarse, en España, los

⁴² *Okupar* aparece en el DLE: «Tomar una vivienda o un local deshabitados e instalarse en ellos sin el consentimiento de su propietario». También *okupa*: «Dicho de un movimiento radical: Que propugna la ocupación de viviendas o locales deshabitados».

feminismos de la tercera ola (Gil, 2011: 33-38), las primeras experiencias de autoorganización gay, lesbiana y *queer*, la okupación de viviendas, los grupos de consumo, las plataformas de lucha por los derechos de ciudadanía de las personas migrantes (Ferrocarril Clandestino, La Biblio, La Prospe, Fadaiat, etc.; se habla de ellas en los capítulos 7 y 9), la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) y un largo etcétera (véase Gil, 2011; Salamanca y Wilhelmi, 2012).

El altermundialismo, también llamado en sus orígenes movimiento «antiglobalización», es un producto del neoliberalismo y del final de la guerra fría, procesos de los que las izquierdas tradicionales habían salido derrotadas (Del Río, 2012: 126-129). El altermundialismo surge de la actividad de un amplio abanico de pequeños colectivos y redes aliadas momentáneamente a nivel mundial (Gil, 2011: 237) y ejerce de reflejo crítico a la globalización capitalista y sus eventos: a las cumbres del G8 o las reuniones del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) opone las *contracumbres* y las reuniones del Foro Social Mundial. A esta emergencia de un nuevo sujeto contestatario a nivel mundial contribuyeron decisivamente las entonces llamadas nuevas tecnologías, que permitieron la creación de redes de comunicación e información alternativas (como la red Indymedia). El acontecimiento fundador del altermundialismo, en un nivel simbólico, fue la insurrección en Chiapas (México) del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN):

El 1 de Enero de 1994 desde la selva Lacandona las voces zapatistas sacudieron el mundo entero. Este levantamiento puso en evidencia un conflicto a escala mundial: el del neoliberalismo contra la humanidad y lanzó un rotundo «no» para afirmar la vida y la diferencia con toda su dignidad. Los zapatistas planteaban una nueva forma de pensar lo político, alejándose tanto de los partidos que pujan por la toma del poder y buscan adhesiones unitarias a programas de estrategia política como de las guerrillas armadas que, al margen del resto de la sociedad, aparecen como verdaderas vanguardias elitistas de la lucha. Se armaban de la palabra, la comunicación, la ironía y la creación de lazos con otras realidades, formando una red en la que destellaba una nueva cartografía de resistencias globales. (Gil, 2011: 243).

El altermundialismo, con su énfasis en «las otras voces del planeta» (ibíd.: 242), fue el marco en el que se desplegaron las teorías alternativas sobre el sistema-mundo y en el que emergió el pensamiento descolonial. Con él, también apareció en una parte de la izquierda europea el rechazo a esas «otras voces» recién llegadas a la resistencia global, a las que consideraban antioccidentales y antiilustradas (Del Río, 2012: 183-208). En España, la

principal referencia intelectual del altermundialismo fue probablemente Ramón Fernández Durán (1996), y una de sus concreciones organizativas, como plataforma para la participación en movilizaciones europeas e internacionales, fue el Movimiento de Resistencia Global (MRG), del que proceden algunos de los fundadores de Podemos. El altermundialismo tuvo una vida relativamente corta, pues se diluyó con la nueva reconfiguración mundial abierta tras los atentados del 11 S (Gil, 2011: 48).

El último elemento de esta genealogía es el ciclo global de movilizaciones iniciado con las revoluciones árabes (2010-2013), las protestas de la plaza Syntagma de Atenas (2010-2012), el Movimiento 15 M (por el 15 de mayo de 2011, fecha de su aparición) o de los Indignados en España, en Estados Unidos el movimiento Occupy Wall Street (2011) y sus ecos internacionales (Movimiento 15 de Octubre) o el más tardío movimiento Nuit Debout (Noche en Pie) en Francia (2016). Comparte con el altermundialismo su autoorganización al margen de las formaciones políticas establecidas y su dimensión internacional (Fernández *et al.*, 2012) pero tiene importantes diferencias. La primera es que no se trata en realidad de movimientos de vocación global sino local, que se dirigen contra las élites de los diferentes Estados nacionales. La segunda es que, al contrario que el altermundialismo, que celebraba la diferencia —«queremos un mundo donde quepan muchos mundos», decía el lema zapatista (Horat, 2004)— el 15 M y otros movimientos similares tienen quizás una tendencia más reductora,⁴³ en su apelación al ciudadano común. Se trata también de movimientos que superan inicialmente los marcos del activismo y se expresan de un modo pospolítico, rehuendo cualquier etiqueta política, incluido el eje izquierda-derecha. En el 15 M estuvieron ausentes los migrantes (Ramírez, 2012) y las preocupaciones ligadas al racismo (Johansson, 2017). También se ha señalado la invisibilización racial e incluso la influencia de los sentidos comunes racistas en el movimiento Occupy (Beeman, 2012; Bilge, 2013) y en la SlutWalk (Marcha de las Putas) feminista, iniciada en Canadá en 2011 (Bilge, 2013). Y asimismo en el caso de la Nuit Debout se ha advertido su carácter predominantemente blanco y de clase media (Andrades, 2016; PIR, 2016).

⁴³ Durante los primeros días de la acampada del 15 M en la Puerta del Sol se decidió retirar una gran pancarta que decía «la revolución será feminista o no será», porque se consideraba no representativa de las personas allí acampadas. Fue la única pancarta censurada (Herrero, 2012: 18).

En España, existieron en torno al 15 M (antes y/o después) diferentes movimientos de base contruidos alrededor de diversas luchas sectoriales, como la PAH, ya mencionada, o las llamadas mareas: la Marea Verde (movilización contra los recortes en educación), la Marea Blanca (contra los recortes y privatizaciones en la sanidad), etc., con formas de organización similares a las del 15 M (Pastor, 2013). A partir de 2013, se verifica la desaparición del 15 M y su transformación parcial en nuevas candidaturas electorales, que han llegado a tener una presencia notable en las instituciones pero que, globalmente, han cosechado menos resultados que los que prometían. Me refiero, claro está, a Podemos y las *confluencias* entre este partido político y otras organizaciones y movimientos sociales: Ahora Madrid, En Marea, Barcelona en Comú, Zaragoza en Común, En Comú Podem, Por Cádiz sí se Puede, Adelante Andalucía, etc.

3.5.3. La izquierda como campo

Lo que se va a hacer a continuación es definir el terreno de estudio o unidad de análisis (Guasch, 1997: 35-36) siguiendo la idea de campo social de Bourdieu. Un campo es un microcosmos autónomo en el interior del macrocosmos social. Autónomo quiere decir que tiene su propio *nomos*, que contiene en sí mismo el principio y la regla de su funcionamiento, sus propias leyes, distintas de las leyes del mundo social, y criterios de evaluación que le son propios (Bourdieu, 2000: 53).

Uno de esos microcosmos sociales es el campo político. El *nomos* de este campo es decir, su principio de visión y de división fundamental, es competir por la enunciación y la imposición de los principios fundamentales de visión y división sociales (ibíd.: 63). Por esa razón, dice Bourdieu, al contrario que otros campos, como el académico, el campo político no puede mostrarse totalmente desconectado del campo social, al que interpela y del que extrae su legitimidad simbólica: «Quienes participan en este juego no pueden jugar entre sí sin referirse a aquellos en cuyo nombre hablan y a los que deben, periódicamente, rendir cuentas de manera más o menos ficticia»⁴⁴ (ibíd.: 53). No obstante, sus lógicas de funcionamiento interno siguen siendo, en gran medida independientes: «En efecto, el campo es un microcosmos, es una especie de mundo separado, de mundo aparte, cerrado sobre sí mismo, en gran medida, no completamente, de lo contrario la vida

⁴⁴ «[...] ceux qui sont engagés dans ce jeu ne peuvent jouer entre eux sans faire référence à ceux au nom desquels ils s'expriment et devant qui ils doivent, périodiquement, rendre des comptes plus ou moins fictivement.»

política sería imposible, pero bastante cerrado sobre sí mismo y bastante independiente de lo que ocurre fuera»⁴⁵ (ibíd. 35). Bourdieu se refiere sobre todo al campo de la política institucional, compuesto por agentes que tienen carreras políticas, que viven de la política, que representan a partidos y que extraen su capital del peso político de su partido y de su propio peso dentro del partido (ibíd.: 65). En cualquier caso, el campo de la política, tal y como lo describe, es el campo de quienes se dedican a la política, no el de los votantes o simpatizantes, personas que pueden manifestar opiniones políticas y participar en acciones políticas de manera ocasional.

En nuestro caso, nos referimos a un terreno más amplio y difuso, que es el del activismo de izquierdas, donde no todo son formaciones regulares ni todas pretenden participar del juego político formal. No obstante, creo que la caracterización del campo, en lo que se refiere a sus agentes, no es muy distinta. Activistas son aquellas personas que tienen una actividad política continuada, que constituye un elemento central en sus vidas, y del que depende, si no su sustento material (cosa que de todos modos ocurre también), sí la organización de su tiempo y su círculo social. También vale para el activismo de izquierdas, sea de partido o de asociación de barrio, el requisito previo de la competencia política, que se relaciona íntimamente con la posesión de capitales que no están al alcance de todo el mundo: el capital lingüístico-discursivo, ligado en gran medida al capital cultural y académico (Bourdieu, 2002 [1977]), el tiempo libre y habitualmente cierto desahogo económico (incluso en forma de colchón familiar, añadiría yo), que permite distraerse de las actividades productivas (Bourdieu, 2000: 55).

El cambio suscitado por el 15 M, las Mareas y otros movimientos ciudadanos abrió el campo de la acción política a agentes que no pertenecían al mismo, pero creo que fuera del ciclo relativamente corto de movilización ciudadana intensiva, lo que se ha verificado es un recambio o un reciclaje de agentes y del equilibrio de fuerzas:

[...] en cualquier campo, los recién llegados, que están menos dotados de capital, a menos que lo hayan heredado, están menos satisfechos con el orden establecido que aquellos que están bien asentados en su montoncito de capital. Por lo tanto, en la mayoría de los campos, hay luchas generacionales (de hecho, se trata de momentos diferentes en una lucha por la acumulación de capital: las trayectorias se entienden

⁴⁵ «Effectivement, le champ est un microcosme, c'est une sorte de monde séparé, de monde à part, fermé sur lui-même, en grande partie, pas complètement, sinon la vie politique serait impossible, mais assez fermé sur lui-même et assez indépendant de ce qui se passe à l'extérieur.»

mucho mejor si se tiene en mente este modelo de acumulación destinado a reafirmar o transformar la relación de fuerzas).⁴⁶ (Bourdieu, 2000: 40)

Pero ese cambio no modifica sustancialmente, a la larga, las condiciones de posibilidad de la participación. El acceso al campo político —también el del activismo de izquierdas— no es abierto, aunque lo pretenda: tiene, como la mayoría de los terrenos que se suponen democráticos, un mecanismo censitario oculto. Si el campo político, como el religioso, descansa sobre una diferenciación entre profesionales y profanos (ibíd.: 53), lo que se ha verificado tras las reconfiguraciones producidas por el 15 M es que cuanto más constituido y asentado está el campo político, más se autonomiza y profesionaliza, y más grande es la diferencia entre profesionales y profanos (Bourdieu, 2000: 55). Los espacios políticos más laxos, por tanto, como el 15 M, las Mareas, la PAH, etc., puede considerarse que están formados por activistas y no activistas. Los primeros son, por definición, «profesionales», en el sentido que se ha explicado más arriba, es decir personas que tienen una actividad política continuada, que constituye un elemento central en sus vidas, y que poseen los capitales necesarios para ello. Mientras que los segundos son profanos que, a la larga, o se convierten en profesionales, o abandonan, o en algunos casos, se mantienen ocupando un lugar periférico en sus espacios de militancia. Veremos ejemplos de esto en la parte de las entrevistas.

Podemos entender por tanto la izquierda, para los efectos de esta investigación, como un subcampo dentro del campo político. Campo y capital se definen y configuran mutuamente en una suerte de círculo hermenéutico, ya que para construir el campo, uno debe identificar las formas de capital específico que operan en él, y para construir las formas de capital específico uno debe conocer el campo (Wacquant, 1989: 6). El capital específico del campo político, según Bourdieu, es un capital reputacional, ligado al hecho de ser conocido y reconocido. El capital político de un agente político depende del peso político de su partido y del peso del agente dentro del partido (Bourdieu, 2000: 65), aunque los medios de comunicación introducen un factor de notoriedad transversal. El capital político está ligado a un apoyo social cuantitativo, mensurable en votos, entre otras cosas. En un subcampo definido ideológicamente —aunque sea de un modo amplio—

⁴⁶ «[...] dans tout champ les nouveaux venus, qui sont moins dotés de capital, sauf s'ils sont héritiers, sont moins satisfaits de l'ordre établi que ceux qui sont bien assis sur leur petit tas de capital. C'est ainsi que dans la plupart des champs, il y a des luttes de générations (en fait, il s'agit de moments différents dans une lutte d'accumulation du capital : les carrières se comprennent beaucoup mieux si l'on a à l'esprit ce modèle de l'accumulation visant à conforter ou a transformer le rapport de force).»

como es la izquierda, el capital tiene a su vez un aspecto cualitativo, que es la legitimidad en relación con los principios que se dice defender. Como el campo político, el subcampo de la izquierda tiene su *nomos* en la competencia por definir los principios de visión y división sociales, en relación con los principios que se suponen propios de la izquierda. De ahí las disputas en torno al significante *izquierda*. Los aspectos cualitativos y cuantitativos, así como las distintas maneras de mensurarlos, se combinan y compensan en los distintos agentes del subcampo.

El subcampo es también relativamente autónomo en sus lógicas internas. Genera sus propios *habitus* o sistema de disposiciones duraderas en sus miembros y como todos los campos sociales tiende ante todo a asegurar su reproducción, su permanencia en el tiempo como terreno de juego (Bourdieu, 1982: 47). Como ocurre con el campo político en general, una parte muy importante de las conductas políticas no tiene más función que la de reproducir el aparato que garantiza la existencia política de sus miembros (Bourdieu, 2000: 66-67). Del mismo modo, las apuestas políticas deben medirse en primer lugar de acuerdo con las lógicas internas del campo. Parafraseando a Bourdieu, de nuevo (ibíd.: 35), una parte muy importante de los problemas que se nos presentan como problemas políticos importantes son los problemas que son importantes para los activistas. No necesariamente los problemas que pueden considerarse objetivamente importantes a nivel social y político. Esto nos interesa particularmente para entender el lugar que ocupan el racismo y la islamofobia en el campo político español y en el subcampo de la izquierda.

Pensemos por último en quiénes componen el (sub)campo de la izquierda en España. La presencia o existencia de un agente en un campo se reconoce por el hecho de que transforma el estado del campo, o que lo haría su ausencia, si desapareciera (Bourdieu, 2000: 54). La mayor transformación que ha experimentado recientemente la izquierda en términos de campo, es decir, de relaciones de fuerza internas, es la aparición de Podemos y otras candidaturas surgidas en la estela del 15 M. Hasta entonces, pienso que existía una polarización importante entre las formaciones electorales, por un lado, y las no electorales⁴⁷ y los movimientos sociales por otro, con IU como terreno intermedio. División que coincidía en buena medida con la diferencia entre antagonismo y agonismo

⁴⁷ Incluyo entre las no electorales a las que se presentan a las elecciones sin perspectiva alguna de obtener representación, por las posibilidades publicitarias que ofrecen los periodos electorales y consideraciones similares.

y entre lo político y la política, formuladas entre otros por Chantal Mouffe (2007): «Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes» (p. 27). Para esta autora, lo político, es la dimensión de antagonismo que considera constitutiva de las sociedades humanas, y la política es «el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político», o en otros términos, «la multitud de prácticas de la política convencional» (ibíd.: 16-17). Me refiero de un modo general al terreno político español, porque las configuraciones locales (Cataluña, País Vasco...) ofrecían variaciones. Las candidaturas como Podemos, al menos por el momento, conectan entre sí a casi todos los agentes del subcampo: surgen de la izquierda extraparlamentaria, se plantean como antagonistas (impugnan el orden establecido), acceden al espacio de la confrontación agonista (las instituciones) en colaboración con el agente intermedio que representa IU, se adaptan a dicho espacio y se lo disputan a la más agonista de las formaciones de izquierda, el PSOE.⁴⁸ La cercanía, aunque sea extremadamente crítica, que los activistas de casi todos los ámbitos e la izquierda mantienen con Podemos y otras formaciones similares no existía previamente entre agentes que se encontraban muy alejados entre sí respecto de las líneas de división antagonista/agonista o electoralista/no electoralista.

⁴⁸ Podemos es un partido que está en proceso de concreción. Nació como organización antagonista que impugnaba el orden político y social existente, y en ese aspecto atrajo a activistas de toda la izquierda radical y los movimientos sociales, como sus propios fundadores (aunque marcó desde los inicios las distancias con los significantes tradicionales de la izquierda), y posteriormente ha evolucionado hacia un discurso agonista en paralelo a las dificultades del PSOE para mantener su posición aglutinadora del centro-izquierda español y disputando en gran medida su espacio (Franzé, 2017).

4. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Dentro del enfoque general del ACD, voy a usar parcialmente dos orientaciones de análisis que se complementan. Una es el enfoque histórico del discurso propuesto por Ruth Wodak (2003 [2001]b) y otra el análisis de dispositivos de Siegfried Jäger (2003 [2001]). El enfoque histórico del discurso se desarrolló originalmente para un estudio sobre antisemitismo en el discurso público de Kurt Waldheim⁴⁹ en Austria. Este enfoque ponía en relación las acusaciones que se le hacían a Waldheim por su pasado nazi, las manifestaciones del propio interesado y sus partidarios y la realidad histórica a la que las acusaciones hacían referencia. ¿Que nos interesa de este enfoque histórico? El discurso sobre el racismo, como se ha dicho, hace referencia a acontecimientos históricos como la colonización o la relación histórica de España con el islam. Eso en sí ya justifica una remisión a los hechos históricos en el análisis del discurso. Sin embargo, lo que nos importa no es tanto esa dimensión histórica (aunque también) sino la historia mucho más reciente que revelan las narrativas sobre la historia de las migraciones, el racismo y el activismo antirracista en España, los hitos que nombran y los problemas y actores que aparecen. En las entrevistas y en el trabajo de campo se ponen de manifiesto interpretaciones contrapuestas de esa historia reciente, estrategias de legitimación y deslegitimación de las luchas y discursos antirracistas producidos por la izquierda española, y es esa la dimensión histórica que más nos interesa y en la que más se va a recurrir al análisis del contexto histórico.

Las características más importantes del enfoque histórico del discurso, dentro del marco del ACD, serían las siguientes, a partir de la sistematización que hace Wodak (2003 [2001]b: 109-110):

1. Un enfoque interdisciplinar en los diferentes planos de la investigación.
2. Una investigación orientada hacia la comprensión de los problemas que analiza, no centrada en elementos específicamente lingüísticos.

⁴⁹ Kurt Waldheim (1918-2007) fue secretario general de las Naciones Unidas (1972-1981) y presidente de Austria (1986-1992). Durante su campaña electoral como candidato del Partido Popular Austríaco (Österreichische Volkspartei, ÖVP), fue acusado de invisibilizar su pasado nazi como miembro del ejército alemán y de haber estado involucrado en crímenes de guerra.

3. Por esa razón, se utilizan de forma ecléctica las teorías y los métodos que resultan útiles para comprender y explicar el objeto de la investigación. Las categorías y herramientas de análisis se definen en función de los diferentes pasos de la misma.
4. Incluye el trabajo de campo como modo de explorar desde dentro el objeto de la investigación.
5. El enfoque es abductivo: realiza un constante movimiento entre la teoría y los datos empíricos.
6. Se estudian diferentes variedades discursivas y ámbitos de acción, y se investigan las relaciones intertextuales e interdiscursivas. Una variedad discursiva es «el uso convencional, más o menos esquemáticamente fijo, del lenguaje asociado a una particular actividad», o, en palabras de Norman Fairclough, «una forma socialmente ratificada de utilizar el lenguaje en relación con un particular tipo de actividad social» (Fairclough, 1995: 1; cit en Wodak, 2003 [2001]b: 105). En este caso, son diferentes las variedades discursivas utilizadas en textos escritos con voluntad de representación orgánica, las posiciones expresadas en redes sociales en función del perfil público que se esté tratando de cultivar, las posiciones orgánicas expresadas en el transcurso de una entrevista o las opiniones y comentarios personales que también aparecen durante una entrevista, por ejemplo. Los *ámbitos de acción* (Meyer, 2003 [2001]) están relacionados con las variedades discursivas y pueden concebirse como los distintos planos o segmentos de la realidad social a los cuales se adapta el discurso.
7. Se analiza el contexto histórico y se incorpora a la interpretación de los discursos.
8. El objetivo es la práctica, de acuerdo con la dimensión crítica del ACD. En este caso, evidentemente, se superpone un objetivo puramente académico, pero la dimensión práctica, política o pública se ha hecho explícita a lo largo del proceso de investigación.

En cuanto «análisis de dispositivos» o «análisis de discurso ampliado» de Jäger (2003 [2001]), me interesa fundamentalmente en dos aspectos. En primer lugar, es un esfuerzo por aprehender las prácticas sociales desde las que se ejercen los discursos y que son

configuradas por esos mismos discursos. Por esa razón, se presta atención a la interacción entre las prácticas discursivas (es decir, lo que se piensa o se dice, a partir del conocimiento que se tiene de una cuestión), las prácticas no discursivas (es decir, las líneas de actuación política —en este caso— sobre la base de ese mismo conocimiento) y las manifestaciones o materializaciones efectivas del conocimiento (esto es, los efectos duraderos de las prácticas discursivas o no discursivas a través de actos o hechos, por ejemplo los textos o las iniciativas políticas institucionalizadas). En segundo lugar, el análisis de dispositivos permite irreconstruir el conocimiento que subyace a las prácticas discursivas y no discursivas y a las manifestaciones o materializaciones. *Conocimiento*, para Jäger (2003 [2001]), son «todos los tipos de contenidos que dan forma a la conciencia o todos los tipos de significados utilizados por diferentes personas históricas, con el fin de interpretar y moldear la realidad circundante» (p. 61), incluidos «sentimientos, afectos, etcétera», es decir, «todos los aspectos de la conciencia humana» (p. 94). Esta reconstrucción del conocimiento implica entre otras cosas poder interpretar lo no dicho, las «zonas en blanco» de las prácticas, de las que serían un ejemplo la ceguera al color y invisibilización racial que se han visto en el apartado teórico, así como permite interpretar la dificultad para acceder, a través de las entrevistas, a determinadas expresiones discursivas que, sin embargo, aparecen en el trabajo de campo.

En el apartado dedicado a explicar cómo se analizan las entrevistas, un poco más abajo, se detalla la operacionalización de análisis propuesta por Siegfried Jäger. De modo que la sistematización de Wodak que se cita más arriba sirve como orientación general de toda la investigación, y la operacionalización de Jäger se ciñe fundamentalmente a las entrevistas.

4.1. Revisión bibliográfica

En lo que concierne a toda la elaboración contextual, tanto la que se realiza en la segunda parte de la tesis como la que se intercala con las entrevistas y el trabajo de campo, se han utilizado diversas fuentes bibliográficas, de manera no exhaustiva en cuanto a la fuente pero sí en cuanto a lograr una completitud de los datos que se pretendía encontrar. Completitud significa que la reiteración de fuentes no revela contenidos significativamente novedosos. Se ha procurado, en cualquier caso, consultar las obras más significativas y recientes sobre las conexiones entre islamofobia y estrategias políticas, así como la escasa bibliografía existente sobre racismo, islamofobia e izquierda.

Adicionalmente, se han utilizado fuentes estadísticas (CIS y otras) así como informes actualizados sobre migraciones, racismo, islamofobia y temas afines.

4.2. Observación participante y trabajo de campo

Una de las patas de esta investigación es la observación participante. Así es como la define Óscar Guasch en su cuaderno metodológico (1997: 35): «La observación participante es uno de los modos de investigación que permite prestar mayor atención al punto de vista de los actores. Tal y como pretenden los clásicos, se trata de que el investigador se convierta él mismo en un nativo a través de la inmersión en la realidad social que analiza. De este modo el investigador pretende aprehender y vivir una vida social que le es ajena». Esta última proposición plantea un problema de partida: en este estudio, el investigador no es en absoluto ajeno al campo que investiga. Al contrario, puede considerarse a sí mismo un «nativo», y es de hecho en esa pertenencia al campo donde se originan los condicionantes personales, sociales, políticos y —parcialmente— formativos que subyacen a la investigación. Guasch, en realidad, atribuye la proposición a «los clásicos»; no es lo que él mismo afirma, como se verá a continuación, pero sí señala que es un escrúpulo extendido entre los científicos sociales el de que la persona que investiga sea ajeno al campo social que investiga.

Delgado y Gutiérrez (1994), analizando las diferentes modalidades de observación, manejan entre otros un criterio de distinción entre observador endógeno o exógeno a la realidad social estudiada, de acuerdo con el cual caracterizan la observación participante como «el modo de observación más representativo de la observación exógena», al que se opondría la autoobservación como técnica de «observación endógena» (p. 142). La autoobservación no solo lo es porque el observador sea exógeno, sino porque puede ser, además, un observador diferido, es decir, puede observar retrospectivamente situaciones en las que participó no actuando como observador sino como actor «natural». Mientras que el primer criterio de la observación participante sería que: «El antropólogo o investigador en general *debe* ser un extranjero o extraño a su objeto de estudio» (p. 144). Jociles Rubio (1999), sin embargo, considera que lo que estos autores llaman autoobservación entra dentro del terreno de la observación participante, que no requiere necesariamente una exterioridad vital o cotidiana al grupo, ni impide usar registros procedentes de una época anterior al inicio de la investigación: «De hecho, Spradley [1980: 61 y ss.] v.g., considera la observación del propio grupo como una más de las

modalidades de uso de la observación participante en antropología social. Ahora bien, él está pensando en un observador que está interactuando y observando al grupo del que es también actor, es decir, que registra mientras es observador, lo que no quita para que en la práctica también utilice registros procedentes de una posición anterior de sólo actor» (Jociles Rubio, 1999: 7).

Para Jociles Rubio, la exterioridad del investigador no es tanto una condición necesaria de la etnografía sino un hecho históricamente condicionado, por tratarse de una disciplina «occidental» aplicada en su origen al estudio de sociedades «no occidentales», que a posteriori algunos antropólogos han seguido defendiendo, aunque no todos. Como dice Guasch (1997), refiriéndose al «síndrome de haber estado allí» de la etnografía clásica:⁵⁰

Resulta evidente que la necesidad de la distancia respecto al objeto de estudio que tanto defiende el modelo etnográfico clásico, tiene que ver más con la profesionalización y la academización de la Antropología que con cuestiones epistemológicas relevantes. Sin embargo, son muchos los problemas que pueden obviarse *estando aquí*; en especial que no existen problemas de traducción cultural. Informante, investigador y lector comparten un mínimo de intersubjetividad que hace innecesaria la tarea de traducción cultural. *Estando aquí*, la interpretación de la realidad social que surge de la observación participante se construye a partir de ciertos códigos compartidos, aun cuando los sesgos personales persistan en quien informa, en quien investiga y quien lee. (p. 29)

Guasch (1997) califica de «mito» las prevenciones de los científicos sociales sobre la necesidad de la «distancia» en el campo. Al contrario, defiende que «es la proximidad al fenómeno investigado lo que facilita el acceso al campo y los escenarios» y que «no tiene demasiado sentido empeñarse en convertir lo fácil en difícil» (p. 37). Ahora bien, si se entiende que el escrúpulo de distancia respecto al campo de estudio es un modo de conseguir una ruptura epistemológica, es decir una no contaminación del análisis por la implicación vital del investigador en el campo, ¿negar la necesidad de la distancia implica que no son necesarias «técnicas de ruptura» (Bourdieu *et al.*, 2002 [1973]: 129-203)? En este punto, Isabel Jociles Rubio (1999) recuerda que la idea de *distancia* no tiene un sentido unívoco y que debe discriminarse conceptualmente la *distancia analítica* de otros tipos de distancia como la observacional (no participación en el campo), la social

⁵⁰ El intento del investigador de demostrar que lo que dice es cierto, pues ser refiere a un campo al que es ajeno y que tiene aprehender culturalmente.

(pertenecer a un segmento social distinto del de los individuos del campo), la afectiva (no tener implicaciones afectivas con el campo), la cultural (no compartir los códigos culturales dominantes en el campo), etc. La distancia analítica es, ante todo, una operación epistemológica, no un tipo de relación social con los sujetos que conforman el campo. Para la persona que investiga, la distancia analítica es «la vigilancia que debe ejercer sobre las categorías que vierte en la producción/análisis de su objeto de estudio, así como sobre las cegueras que le dificultan captar lo obvio» (Jociles Rubio, 1999: 24).

Una segunda cuestión es en qué consiste exactamente esa observación participante, una vez sentado que el investigador está de hecho inmerso en la realidad social que analiza. Jociles Rubio (1997: 110 y 1999: 31-32) señala la existencia de ambigüedades en la literatura académica tanto en la caracterización de lo que es la observación participante como en la delimitación de este término respecto a los de *etnografía* y *trabajo de campo*, que a menudo se utilizan como sinónimos:

Así, el vocablo 'observación participante' se emplea, al menos, con dos acepciones: por una parte, designa una técnica de observación *stricto sensu* consistente en la construcción de material empírico a través de lo que el antropólogo capta mediante sus sentidos (vista y oído, primordialmente), sin utilizar directamente otros instrumentos mediadores en sus relaciones con los sujetos o con la realidad, así como participando en las actividades y en la vida cotidiana del grupo o de los grupos estudiados; pero, por otra parte, se llama también así al conjunto de técnicas y métodos de investigación (ya sea la observación documental, la entrevista en profundidad, el grupo de discusión, la confección de genealogías o redes sociales, la fotografía, etc.) que, junto con la propia observación directa, se instrumentalizan durante el trabajo de campo, pues no en vano la participación con los colectivos humanos da carácter y unas modulaciones especiales a esta clase de indagaciones. Cuando adquiere esta segunda acepción es, por tanto, cuando se origina la asimilación de la 'observación participante' con el 'trabajo de campo'. Voz esta última que, por lo común, admite igualmente dos significados: el expuesto hace un momento (combinación de conductas y de procedimientos de investigación a los que se recurre durante una fase concreta, la de producción de datos sobre el terreno), y otro mucho más amplio que viene a ser sinónimo de etnografía, entendida como todo el proceso que configura la investigación antropológica de carácter empírico [...]. (Jociles Rubio, 1999: 31-32).

En esta investigación, voy a entender la idea de observación participante en el sentido estricto al que se refiere Jociles Rubio, como recogida de datos empíricos que no emplea de manera directa ni sistemática una técnica de producción de los mismos como sí ocurre

con las entrevistas. Y entenderé la idea de trabajo de campo también en el mismo sentido estricto que sugiere Jociles Rubio: la combinación de conductas y de procedimientos de investigación a los que se recurre durante la fase de producción de datos sobre el terreno, y que por tanto integra las entrevistas en profundidad y la observación participante.

4.3. Entrevistas en profundidad

4.3.1. Cómo se han hecho las entrevistas

La elección de la entrevista y del trabajo de campo como núcleo de la investigación responde, por un lado, a la dificultad de encontrar los discursos que se quieren analizar en otro tipo de fuentes, tanto primarias como secundarias. Y, por otro, en el caso concreto de la entrevista, de debe al hecho de que esta técnica resulte adecuada para obtener información sobre opiniones, experiencias y emociones (Denscombe, 2010: 173-174) así como para explorar temas potencialmente sensibles. Estos dos últimos aspectos resultan relevantes tratándose de un estudio en el que las personas entrevistadas pueden sentirse cuestionadas o hallar cierta tensión entre lo que expresan y lo que creen que deberían expresar de acuerdo con los posicionamientos políticos que defienden o las organizaciones a las que pertenecen. Algunas de las personas entrevistadas verbalizan precisamente esa contradicción: *«No sé cuándo tengo que contestar yo lo que me sale o el discurso político»* (Eva, 2018); *«no sé lo que pensará mi organización de eso»* (Jacob, 2018).

Por esa razón, para tratar de generar un espacio de confianza y reducir la relación jerárquica entre la persona entrevistada y la persona que entrevista (y que tiene por ello la facultad de decidir las preguntas y de interpretar las respuestas), el entrevistador no ha omitido su propia condición de persona que comparte el mismo espacio social y político que los entrevistados, y ha optado por mantener una interlocución activa, ofreciendo información sobre su propia experiencia y validando o discutiendo (con todo el tacto posible) las opiniones de las personas entrevistadas cuando ha considerado que con ello la entrevista puede ser más fructífera. Este enfoque, que es coherente con la observación participante, el ACD y la convicción de que el conocimiento se produce dialógicamente, sigue asimismo el criterio práctico de Oakley (1981: 41), que sostiene que las entrevistas funcionan mejor si resulta involucrada en las mismas la identidad del entrevistador.

Las entrevistas se realizaron entre julio y septiembre de 2018. Inicialmente, consideré una serie de organizaciones y ámbitos militantes y pensé en entrevistar, por cada uno de ellos a un par de personas que pudiesen considerarse representativas. Con esa idea, elaboré una lista inicial de veinte posibles perfiles. Sin embargo, varias razones me llevaron posteriormente a abandonar la idea de recrear una microrrepresentación del campo de la izquierda. Para hacerse una idea, pretender que las personas entrevistadas constituyeran una muestra del campo activista habría supuesto una abrumadora presencia de personas de origen español, una presencia mucho más discreta de personas de origen latinoamericano y quizás una presencia simbólica de personas de cultura musulmana. La mayoría de ellas no habrían estado vinculadas a una militancia antirracista. Opté por tanto por incrementar el número de voces que pudieran ofrecer una reflexión crítica sobre el racismo en los movimientos sociales y organizaciones de la izquierda, es decir, *sobrerrepresentar* a los activistas vinculados al antirracismo, por su origen y/o su actividad política, y ello por varias razones. La primera razón es que, como preveía por las lecturas y el trabajo de campo previos, el antirracismo es una preocupación aún marginal en la izquierda social española (aunque quizás nos encontremos en un punto de inflexión) y la islamofobia está aún más limitada a iniciativas muy específicas. De ahí que pensara que una representación fiel de la izquierda corría el riesgo de arrojar quizás demasiados silencios. Otro problema que presentaba la configuración inicial es que establecer un vínculo entre personas entrevistadas y organizaciones no es sencillo, dado que los activistas tienden a participar en distintos ámbitos, y en particular en el caso de los movimientos sociales el funcionamiento en red complica la adscripción de las personas a proyectos concretos sostenidos en el tiempo. Además, en mi esquema inicial reducía el extenso ámbito de la autonomía y de los centros sociales a sendas opciones políticas, puestas al mismo nivel que las distintas organizaciones (esto es: «dos de IU, dos de Podemos, dos de centros sociales, dos autónomos...»). Aquí también me pareció más interesante aumentar el número de voces procedentes de los movimientos sociales, en primer lugar para dar cuenta de su diversidad interna—que no es incompatible, por otra parte, con la pertenencia a organizaciones formales— y en segundo lugar para compensar la ausencia, en esos espacios de militancia, de idearios codificados (textos) como los analizados en el capítulo 8. En el marco teórico se ha reseñado la crítica que se le hace a Spivak en el sentido de que la ausencia de textos no implica la inexistencia de voces y experiencias de acción política subalterna (JanMohamed, 1985; Loomba, 1998; Parry, 2004 [1987]), y algunas de las personas entrevistadas (Eva, Débora, Tamar) expresan

opiniones similares: no todas las experiencias políticas se codifican en discursos, ni todos los discursos se plasman en productos materialmente duraderos, como los textos. Y una tercera cuestión tiene que ver con las cuestiones de invisibilización racial y la diferencia de percepciones que puede existir sobre la importancia del racismo en función del lugar que se ocupe en la jerarquía racial. En ese sentido, más que indagar en la percepción que tienen sobre racismo e islamofobia las y los activistas blancos (que es lo que hubiera ocurrido de buscar una representación micro del campo social de referencia), me interesaba confrontar esas percepciones con las que se tienen, por un lado, desde el activismo antirracista (blanco o no blanco), y por otro desde quienes son víctimas de racismo.

Finalmente, pues, realicé 22 entrevistas a otras tantas personas de diferente perfil en cuanto a ámbito de militancia, género, edad, religión (en el sentido tanto de práctica religiosa como de bagaje cultural y familiar), estudios y autopercepción de origen racial y social (véase Anexo 1, cuadro 4). El ámbito geográfico de militancia en todos los casos es o incluye la ciudad de Madrid, y mi intención era que entre las diversas experiencias vitales hubiera personas que pudieran eventualmente hacer referencia a otros dos territorios: Cataluña (Barcelona en particular) y Andalucía. En el primer caso, por el contexto político específico, por la posibilidad de una incidencia particular de la islamofobia y por el hecho de que Barcelona sea la sede de una de las principales experiencias municipalistas surgidas de los movimientos sociales. En el segundo caso, pensando en que la presencia de cierta izquierda andalucista que se vincula simbólicamente con el legado andalusí,⁵¹ o la existencia de movilizaciones como la protesta anual contra la celebración del día de la Toma de Granada, podían aportar algún dato especial sobre la afirmación saidiana de que España y el islam «se habitan mutuamente en lugar de confrontarse con beligerancia» (Said, 2008 [1997]: 10). La presencia de catalanes y andaluces entre las personas entrevistadas se produjo finalmente de manera espontánea, sin que fuera necesario forzarla de ninguna manera. Las 22 personas entrevistadas comparten el criterio de participar o haber participado activamente en los últimos siete años en organizaciones y/o espacios de izquierdas, de acuerdo con la definición de izquierda que se ha hecho en el inicio de la investigación. En cualquier caso, las propias personas entrevistadas explican sus diferentes ubicaciones ideológicas o

⁵¹ Pienso por ejemplo en la Candidatura Unitaria de Trabajadores/as (CUT), en la organización independentista Jaleo!!!, en Nación Andaluza o en organizaciones más antiguas como Liberación Andaluza.

posiciones políticas. Muchas de ellas, como es habitual en ámbitos activistas, han militado en diversos grupos, a menudo simultáneamente, por lo que establecer una taxonomía no resulta sencillo. Los niveles de implicación en el momento de la realización de la entrevista también son variables: algunas personas dicen estar en este momento en un periodo de descanso o alejamiento, generalmente por razones de tipo laboral o familiar. Por eso se tiene en cuenta la existencia de actividad política en los siete años anteriores al actual, cifra que no es cabalística sino que remite al 15 M, acontecimiento en torno al cual se reconfigura el panorama político español⁵² y que algunos entrevistados señalan como un hito o incluso una suerte de bautismo militante. Otros tienen un historial activista muy anterior al 15 M y en algunos casos aluden al mismo con cierto detalle, por su relación con el tema.

¿Por qué 22 entrevistas? De acuerdo con Jäger (2003 [2001]: 86), la completitud del análisis de discurso se produce «cuando su reiteración no revela nuevos contenidos ni arroja hallazgos formalmente novedosos». ¿Ocurre eso con las entrevistas? No del todo. Existe al menos un rango de posiciones discursivas dentro del campo de la izquierda que no se expresan de forma abierta en las entrevistas, y que serían aquellas que tienden a problematizar la diferencia cultural y la inmigración en favor de la reconstrucción de una clase obrera nacional. Con esto quiero decir que sé, por el trabajo de campo y las lecturas previas o simultáneas (Garzón, 2016; Romero y Tirado, 2016; Bernabé, 2018; Ovejero, 2018) que esas posiciones existen, y aunque he identificado a activistas que las sostienen no me ha sido posible acceder a ellos. Y, por otro lado, también quiero decir con esto que esas posiciones aparecen o más bien despuntan parcialmente en algunas de las personas entrevistadas, aunque no se expresan abiertamente. En cualquier caso, después de cuatro intentos infructuosos (más bien dos infructuosos y dos frustrados),⁵³ considero que quizás

⁵² En realidad forma parte de un movimiento más amplio de reconfiguración del campo político en todo el sur de Europa (Bosco y Verney, 2012).

⁵³ Infructuosas fueron las solicitudes reiteradas que hice a la Asociación Democracia Real Ya y al PCPE, la primera de manera directa y la segunda a través de un conocido, sin obtener nunca respuesta. A través de redes sociales contacté directamente con dos personas que defendían algunas de las posturas que quería reflejar. La primera estaba vinculada, aparentemente, a la revista *La Comuna* (luego resultó estar enemistada con ese colectivo). Accedió a la entrevista, que iniciamos vía telefónica. Al presentar el tema señaló de entrada que todos aquellos a los que yo llamaba activistas o militantes eran agentes de Soros y a continuación realizó una encendida defensa de Bashar al-Asad. Su vehemencia dificultaba la conversación, de modo que decidí cortar la entrevista. La segunda persona es un exmilitante de Anticapitalistas que también expresa en redes posiciones frentistas y reactivas al «buenismo». Quiso hacer la entrevista por

es difícil que unas posturas que han sido motejadas de «rojipardas» (Monereo, 2018b; Rodríguez, 2018b), en alusión al uniforme nazi, se expresen de forma abierta en una investigación cuyo planteamiento —racismo e islamofobia en la izquierda— corre el riesgo de ser tomado como una acusación. No obstante, aunque las entrevistas sean una parte del ACD que se hace aquí, este no se agota en las mismas sino que trabaja con diferentes datos de contexto social y político, como exige la propia metodología del ACD para reducir los riesgos de caer en interpretaciones sesgadas (Wodak, 2003 [2001]b). Esos datos contextuales, que se evocan en las propias entrevistas, proporcionan creo que de manera suficiente la información que no ha sido posible extraer de las mismas. Con esa salvedad, sí se puede concluir que las entrevistas han logrado una completitud en el sentido que señala Jäger.

Las entrevistas son semiestructuradas, es decir, parten de una estructura o guía previa (véase Anexo 1, cuadro 5) que se ha ido modificando o decantando en función de la dinámica de cada entrevista y las características de las personas entrevistadas, por ejemplo la necesidad o utilidad de profundizar en determinados temas o la posibilidad de que surgieran otros no previstos en el guion (Davies, 2002: 95). En cualquier caso, las entrevistas abordan las mismas cuestiones básicas:

1. La islamofobia, en su doble sentido de estigmatización del islam y de las personas leídas como musulmanas (racismo antimusulmán) se aborda de manera tanto directa como indirecta. El abordaje directo concierne principalmente a las personas que por su origen o creencias son víctimas potenciales de islamofobia, y entre otras cosas se afrontan precisamente las intersecciones entre cultura de origen y fe, o entre la musulmanidad supuesta y la musulmanidad efectiva, cuestión que remite en última instancia a una reflexión sobre qué es ser musulmán y cuáles son los resortes de alterización e inferiorización que se ponen en juego. El abordaje indirecto se realiza a través de la cuestión general del racismo y la xenofobia, por un lado, y por otro a través de las posiciones sobre religión y laicismo. En este punto he tenido en mente las consideraciones de Alberto López Bargados (2018: 101-102) sobre los imaginarios seculares que al proscribir la religión del espacio público (y/o del espacio militante) estigmatizan a quienes no

escrito, a través del chat de Facebook, y así ocurrió, pero enseguida fue espaciando las respuestas hasta dejar de responder.

se ajustan exactamente a esa normalidad laica o escapan a la reificación de lo religioso como fenómeno «tradicional» o «cultural» y, por tanto, tolerable.

2. La interseccionalidad, entendida como el hecho de que en todas las relaciones de dominación están implicadas varias categorías de diferencia y varias formas de subalternidad, y que la comprensión de los problemas sociales, así como el éxito de las luchas contra la dominación, no puede basarse en una sola de estas categorías (Hancock, 2007; Viveros Vigoya, 2016). En las entrevistas se trata de averiguar cómo se relacionan la islamofobia y el racismo con otras opresiones estructurales, así como con las posiciones políticas que reclaman la preeminencia de una de esas opresiones sobre las demás. El punto de acceso a esta cuestión es una reflexión sobre el papel que ocupa en antirracismo en los distintos espacios militantes, en comparación con otras reivindicaciones como las feministas, las de clase o las relacionadas con las luchas LGBTIQ+. ⁵⁴
3. La composición y funcionamiento interno de los espacios militantes en relación con la subalternidad. Partiendo de la base de que la opresión racial y la estigmatización islamófoba son formas de producción de sujetos subalternos, examinamos aquí quién milita, desde qué posiciones sociales se milita, qué capitales se ponen en juego en la militancia, quién habla por quién, y quién delega. En este eje, que tiene un fuerte componente micropolítico (Guattari y Rolnik, 2006 [2005]), se dirime entre otras cosas la cuestión de la organización y la representación política de las posiciones subalternas y la propia idea de subalternidad (Spivak, 2009 [1999]; Modonesi, 2010).

Como se detallará más adelante, las entrevistas utilizan, para facilitar la reflexión, distintos *acontecimientos discursivos* (Jäger, 2003 [2001]: 82), esto es, diferentes cuestiones que han emergido como problema público en el espacio social de referencia o en una parte del mismo. Y, con el mismo propósito, se alude ocasionalmente al discurso de otras personas entrevistadas. La duración de las entrevistas es muy variable, en función sobre todo del tiempo que se ha tardado en cada caso en lograr agotar los temas previstos

⁵⁴ LGTBIQ+ son las siglas que designan colectivamente lo lésbico, gay, transexual, bisexual, intersexual, *queer* (término que se refiere en general a las personas no heteronormativas o que no se encuentran dentro del género binario), e incluye a través del signo + cualquier otra identidad sexual no normativa. Es una sigla que frecuentemente se acorta a LGTB, LGBT y otras variantes. En mi voz narrativa dentro de esta investigación usaré la sigla LGTIBQ+ completa, y mantendré en las citas literales y transcripciones las formas alternativas que utilicen las personas citadas.

y de la disponibilidad de las personas entrevistadas. Cuando ha sido posible, he dejado que la conversación fluya, evitando orientarla de manera apremiante, por lo que no existe una relación necesaria entre una mayor duración y una abundancia de información relevante para la investigación.

El acceso a las personas entrevistadas fue generalmente sencillo. En algunos casos las conocía y contacté con ellas directamente, y en otros lo hice a través de conocidos comunes. A veces fueron las propias personas entrevistadas las que me sugirieron y facilitaron nuevos contactos. Casi todas las personas contactadas accedieron de entrada a la entrevista, aunque posteriormente algunas fueron posponiendo la cita indefinidamente, hasta impedir su realización efectiva. La mayoría de ellas manifestaron interés por el objeto de la investigación, si bien se dio el caso de que varias de las personas no vinculadas a luchas antirracistas, pese a su disposición, manifestaran reticencias con frases como «yo no sé nada de eso», «no sé si te voy a poder ayudar», etc., como si consideraran que la reflexión sobre el racismo constituye una especialización política, no un asunto de interés general. También tuve la sensación de que una excesiva familiaridad con el investigador y con las circunstancias y objetivos de la investigación aumentaban las dudas, quizás los miedos a «meter la pata», por lo que, salvo en un caso, he procurado evitar a los círculos de amigos y compañeros más cercanos. En cuanto a los recelos, los manifestaron de entrada dos personas, que finalmente accedieron a la entrevista. Una, por desconfianza hacia los intereses y posiciones que pudieran subyacer a la investigación, como se explicará en su momento, y otra por la garantía de anonimato, debido a su trabajo.

Todas las entrevistas son anónimas. La mayoría de las personas entrevistadas manifestaron cierta indiferencia hacia la salvaguarda del anonimato, e incluso en un caso hubo cierta discusión sobre en qué medida puede considerarse situado (en el sentido de explicitar el lugar de enunciación) un discurso anónimo. Sin embargo, he optado por mantener el anonimato en todos los casos, fundamentalmente porque creo que el discurso oral en una conversación revela incoherencias, dudas y otros elementos que las personas entrevistadas probablemente no reflejarían en un discurso público, y menos en un texto firmado, y que por tanto podría resultar embarazoso atribuirles si se les identificara con sus nombres. La «situación» del discurso se realiza mediante una explicitación de las respectivas posturas y planos discursivos, es decir, las ubicaciones ideológicas, posiciones políticas y otros elementos contextuales desde los cuales se produce y se valora el discurso (Jäger, 2003 [2001]). Los nombres de las personas entrevistadas se han

sustituido por seudónimos, asignados por orden de entrevista en función de una lista previamente elaborada y cronológica de personajes bíblicos (Génesis y Éxodo) —por utilizar un repertorio existente—,⁵⁵ desprovistos en la medida de lo posible de connotaciones negativas evidentes (como Caín, Onán, etc.) y sin que exista en cualquier caso ninguna relación intencionada entre las características del personaje y la persona entrevistada.

4.3.2. Cómo se analizan las entrevistas

Partiendo del marco general del ACD, el análisis formal del material resultante de las entrevistas que se va a realizar aquí debe mucho a la operacionalización propuesta por Siegfried Jäger (2003 [2001]), que señala la existencia en el discurso de los siguientes elementos:

1. Hilos discursivos, esto es, procesos discursivos temáticamente uniformes, que tienen una dimensión sincrónica y otra diacrónica. En nuestro caso, serían hilos discursivos: la islamofobia, el laicismo, la cuestión de la representación, la genealogía del antirracismo, etc. Estos hilos discursivos aparecen enmarañados en mayor o menor medida, como señala Jäger.
2. Acontecimientos discursivos y contexto discursivo. Dice Jäger (2003 [2001]):

Todos los acontecimientos tienen raíces discursivas. En otras palabras, pueden hallarse las huellas de su origen en constelaciones discursivas cuyas materializaciones son los acontecimientos. No obstante, únicamente pueden considerarse acontecimientos discursivos aquellos acontecimientos en los que se haya puesto un especial énfasis político, es decir, aquellos que, como regla general, hayan recibido dicho trato en los medios de comunicación. Como tales acontecimientos, influyen en la dirección y en la cualidad del hilo discursivo al que, en mayor o menor medida, pertenecen. (p. 82)

La identificación de los acontecimientos discursivos sirve también para delinear los contornos del contexto discursivo con el que se relaciona cada hilo. E igualmente permite hallar las raíces históricas de un determinado corte sincrónico de un hilo discursivo (qué es lo que se *decía* en determinado momento) y acaso

⁵⁵ La cronología se rompe con la tercera persona entrevistada, a la que llamé inicialmente Ada y después cambié por Elisabet, para evitar la homofonía con Adán, otro entrevistado.

conjeturar las consecuencias que tendría un posible acontecimiento discursivo en un momento futuro.

Las entrevistas se han apoyado en esos acontecimientos discursivos, teniendo en cuenta que el campo social de referencia (el activismo español de izquierdas) no es el espacio «societal» global (por usar la terminología de Jäger)⁵⁶ y por tanto hay que redimensionar la idea de que el acontecimiento discursivo es aquel que aparece en los medios de comunicación, como dice Jäger. El campo social del activismo tiene sus propios acontecimientos discursivos (que no necesariamente reciben la atención de medios de masas), y en ese sentido, lo que se ha hecho es utilizar, como elemento coadyuvante de la producción de discurso por parte de las personas entrevistadas, acontecimientos que han ido apareciendo en paralelo al propio proceso de investigación. En varios casos son las personas entrevistadas las que, espontáneamente, sacan a colación algunos de esos acontecimientos (lo que confirma su carácter de acontecimientos discursivos) y en otros es el entrevistador quien lo hace, pero de cualquier manera se trata casi siempre de acontecimientos conocidos e inmediatos en el tiempo. Por ejemplo, la muerte del inmigrante senegalés Mame Mbaye (marzo de 2018); la aparición del movimiento descolonial en Madrid y Barcelona y su irrupción crítica en acontecimientos de lo que llaman la izquierda «blanca» (2016-2018); los debates en redes sociales sobre interseccionalidad, por ejemplo en torno al libro *La trampa de la diversidad* de Daniel Bernabé (2018) o en torno a ciertas propuestas de izquierda que incorporan discursos contra la inmigración (Žižek, 2016; Monereo, 2018a), las denuncias por explotación y acoso sexual de temporeras marroquíes en Huelva (Cabanillas, 2018; Martín y Rosati, 2018) y la reacción de la izquierda y el movimiento feminista ante las mismas, comparadas con las existentes ante el acontecimiento discursivo (este sí, social global) de La Manada, etc.

He escrito que se trata *casi siempre* de acontecimientos conocidos e inmediatos, porque también he utilizado elementos que no constituyen acontecimientos

⁵⁶ La distinción entre *social* y *societal* en inglés (que parece ser la lengua desde la que se traduce al castellano el artículo de Jäger) estriba en que la última palabra significa estrictamente lo relativo a sociedades humanas y carece de los demás significados de la palabra *social* (Cambridge Dictionary). Aquí no se va a hacer esa distinción terminológica, por lo que en lo sucesivo, aunque se esté siguiendo el razonamiento de Jäger, se dirá *espacio social*.

discursivos actuales, sino que lo fueron en otro tiempo o en otros contextos sociales, pero que podían servir también para producir posicionamientos o al menos reflexionar sobre los temas que suscitan. Por ejemplo, he evocado en muchas de las entrevistas una vieja inquietud de los espacios antirracistas sobre la escasa presencia de migrantes en los mismos (o, en otros términos, la inquietud de que el antirracismo fuera liderado por *blancos*, lo que por otra parte constituye el núcleo de algunas de las críticas que se le hacen actualmente), para facilitar la reflexión de entrevistador y entrevistados sobre la cuestión de la representación. También he sacado a colación el asunto de Ilham Moussaïd, candidata del NPA en Aviñón (2010), cuyo uso del hiyab fue objeto de un amplio debate tanto en esa organización como en el espacio mediático francés (cf. Ramírez, 2014b). Aunque resultó que muy pocas de las personas entrevistadas conocían el acontecimiento, evocarlo podía servir de acicate para la reflexión sobre la representación y sobre la relación entre laicismo, islam e izquierda.

3. Planos discursivos, que son las diferentes ubicaciones sociales desde las que se habla. También los planos discursivos pueden mezclarse, interferirse o percutirse en el discurso. En nuestro caso, tratándose de una investigación sobre posiciones políticas podríamos pensar en tres planos. En primer lugar, el de la política institucional, que se han abordado sobre todo en el análisis de textos políticos y programáticos del capítulo 8 y que se retoman durante las entrevistas en las referencias a lo institucional que realizan algunas de las personas entrevistadas, a veces mediante una evocación de dichos textos por parte del entrevistador. En segundo lugar, el plano de lo político, esto es, la actividad militante desde la cual se expresan las diferentes posturas discursivas. Y en tercer lugar, el de lo micropolítico, que serían aquellos aspectos de lo político que inciden en el plano de lo personal y cotidiano y son a su vez influidos por este.

Los planos discursivos de Jäger son asimilables a los ámbitos de acción de los que habla Meyer (2003 [2001]), es decir, los diferentes segmentos de la realidad social que contribuyen a configurar el marco del discurso. Distintas funciones u objetivos del discurso dan lugar a diferentes ámbitos de acción. Por ejemplo, los objetivos electorales, institucionales, legislativos, autorrepresentativos, de contestación social u oposición política, etc., pueden entenderse como diferentes ámbitos de acción para un mismo discurso cuyo tema sea el racismo.

Naturalmente, los diferentes ámbitos de acción y las prácticas discursivas que se producen en los mismos se interrelacionan, se superponen, interfieren unos en otros y se hallan, en definitiva, socialmente vinculados.

4. Posturas discursivas, que son las ubicaciones ideológicas o las posiciones políticas desde las cuales personas, grupos o instituciones participan en el discurso y lo valoran. En palabras de Margret Jäger (cit. en Jäger, 2003 [2001]: 84):

La postura discursiva produce y reproduce los enmarañamientos discursivos especiales, que se nutren de las situaciones y de la vida diaria que, hasta ese momento, hayan experimentado los sujetos implicados en el discurso. De este modo, la postura discursiva es el resultado de la implicación que tiene el individuo con los diversos discursos a los que ha quedado sujeto, el resultado de hallarse «entretejido con ellos», ya que, en el transcurso de su vida, el individuo ha procesado estos discursos hasta convertirlos en una determinada postura ideológica.

5. El discurso social global, compuesto por el «enmarañamiento complejo» de los diferentes hilos discursivos, tanto en un nivel social como de diferentes subgrupos sociales. Según Jäger, las posturas discursivas que remiten a discursos dominantes o hegemónicos tienden a la homogeneidad, lo que constituye a su vez un efecto de dicha hegemonía. En un subcampo social como el que estamos estudiando, que en principio se define por discursos opositores o contrahegemónicos, existen posturas y fragmentos discursivos que armonizan con el discurso social global. Podrían ser un ejemplo de ello los estereotipos sobre el *moro* así como determinadas prácticas en espacios activistas que reproducen las jerarquías sociales. En nuestro caso no se pretende realizar una comparación sistemática de los discursos estudiados con el discurso social global, pero evidentemente este último es tenido muy en cuenta como parte del contexto y en ese aspecto es incorporado al análisis del discurso, siguiendo a Wodak (2003 [2001]b: 109-110).

El análisis por tanto se estructura en torno a estos elementos: comienza por las posturas y planos discursivos de las personas entrevistadas y después desgrana los diferentes temas, hilos y fragmentos discursivos que aparecen en el conjunto de las entrevistas y que son susceptibles de ofrecer respuestas a las cuestiones planteadas, así como de abrir otras nuevas. En coherencia con la metodología general del ACD y en particular con el «análisis de dispositivos» o «análisis de discurso ampliado» de Jäger (2003 [2001]), se presta atención a la interacción entre las prácticas discursivas (es decir, lo que se piensa

o se dice, a partir del conocimiento que se tiene de una cuestión), las prácticas no discursivas (es decir, las líneas de actuación política —en este caso— sobre la base de ese mismo conocimiento) y las manifestaciones o materializaciones efectivas del conocimiento (a través de actos o hechos). Asimismo, se realiza un constante esfuerzo de relación con los ámbitos de acción en que se ubican, es decir, las situaciones, los planos discursivos, los acontecimientos, los contextos sociales, los marcos históricos, y demás determinaciones que configuran los discursos y a la vez son configuradas por ellos. Igualmente, se presta atención a la interdiscursividad, es decir, al modo en que los hilos y fragmentos discursivos se enmarañan o refieren unos a otros.

Por otro lado, siguiendo la metodología de «enfoque histórico del discurso» de Wodak, si bien el análisis presta atención a la crítica inmanente del discurso, es decir, al «descubrimiento de incoherencias, contradicciones, autocontradicciones, paradojas y dilemas en las estructuras internas del texto o el discurso» (Wodak, 2003 [2001]: 103), la investigación en su conjunto está orientada hacia la comprensión de los problemas que analiza, y por ello no se centra en elementos específicamente lingüísticos. El peso del análisis es sociodiagnóstico, en el que «el o la analista utiliza su conocimiento del trasfondo y del contexto de la situación para situar las estructuras comunicativas o interactivas del acontecimiento discursivo en un más amplio marco de relaciones sociales y políticas, de procesos y de circunstancias» (ibíd.) y pronosticador, lo que se refiere a la función social o la utilidad social de la investigación.

Este enfoque condiciona, ya de entrada, el aspecto formal de las transcripciones: «Transcribir las entrevistas de una forma oral a una escrita estructura las conversaciones en una forma susceptible de análisis más detallado y es, en sí mismo un análisis inicial» escribe Steinar Kvale (2011 [2008]: 126). Al centrar el análisis en el contenido frente a un análisis lingüístico interaccional, se ha omitido por lo general todo aquello que se refiere al estilo lingüístico y la interacción social, como elementos paraverbales (pausas, solapamientos, entonaciones...) y no verbales (gestos), y por tanto tampoco se usan convenciones de transcripción pensadas específicamente para recoger de manera sistemática estos elementos (cf. Calsamiglia Blancafort y Tusón Valls, 1999: 357-366). Ocasionalmente se señalan mediante acotaciones cuando por alguna razón se consideran significativos (por ejemplo las pausas, reticencias, risas...). Por lo demás, se ha intentado encontrar un equilibrio entre la reproducción del discurso oral y la legibilidad, aligerando el empleo de muletillas y otros rasgos conversacionales.

II

Contexto histórico y social**5. MIGRACIONES, ISLAMOFOBIA Y RACISMO: LOS MARCOS DEL PROBLEMA**

Los estudios sobre la islamofobia han tendido a centrarse más en su estudio fenoménico —determinar qué es y cómo funciona, es decir, en los discursos e imaginarios que moviliza— que en su función social —esto es, en las estructuras sociales que producen esos discursos y en los intereses y estrategias de poder que subyacen a su existencia— (Gómez, 2014: 48; Kundnani, 2017: 37). Como esta es una tesis sobre posiciones políticas, lo que se va a intentar en las páginas siguientes es avanzar alguna explicación de qué es y para qué *sirve*, políticamente hablando, la islamofobia, cómo se articula con otras formas de racismo e inferiorización social, por qué ha emergido en un determinado momento histórico y a qué estrategias de poder se vincula. No obstante, este enfoque no pretende hacer de la islamofobia u otras formas de racismo un mero derivado instrumental de las estrategias políticas. No considero que la islamofobia y el racismo sean solo derivados superestructurales, sino que, como todos los discursos, están en relación dialéctica con los ámbitos de acción en los se insertan: situaciones, marcos institucionales, campos y estructuras sociales. Las determinaciones estructurales configuran la islamofobia y esta, a su vez, interactúa con las estructuras y las modifica (Massoumi *et al.*, 2017b: 7).

La construcción de lo que se ha llamado cuestión musulmana o problema musulmán (Norton, 2013; Hajjat y Mohammed, 2016) sigue dos líneas convergentes, una internacional, referida al papel que el islam y los musulmanes ocupan en el escenario geopolítico internacional, y otra doméstica, que tiene que ver con la gestión de las minorías musulmanas en los países «occidentales», del «centro» o del Norte global, especialmente en Europa. Ambas líneas se originan en la globalización poscolonial, que borra o difumina las líneas que hasta entonces situaban al «mundo islámico» y al «mundo desarrollado» en espacios geográficos distintos, e incluso en temporalidades diferentes (Planet Contreras, 2008: 10), ya que según la noción compartida de progreso, el primero estaba más «atrasado» que el último (Göle, 2007 [2005]: 13). Mientras las poblaciones

musulmanas se circunscribían sobre todo a la parte del mundo colonizado o colonizable, tenían una capacidad limitada de penetración en el espacio cotidiano de la metrópoli, salvo que dicha penetración se produjera bajo la anuencia de esta. Incluso las luchas anticoloniales se limitaban fundamentalmente al territorio colonial. Uno de los puntos de partida de la «cuestión musulmana» que emerge a finales del siglo XX es el relato de una intrusión forzada de los musulmanes en las sociedades del Norte, bien por la demografía (inmigración), bien por una acción política que no se circunscribe ya a sus países de origen y que es capaz de afectar la vida cotidiana de los habitantes de las sociedades desarrolladas, incluidas las antiguas metrópolis (Göle, 2007 [2005]: 13-14, 19). Ahora bien, expresado así parecería que estuviéramos dando la razón a los discursos que presentan la problematización del islam como una reacción espontánea a la presencia del mismo en las sociedades del Norte. Sin embargo, ningún hecho social constituye *per se* un problema público, ni siquiera el hecho de que produzca un cambio objetivo en el ámbito de la vida social al que se refiere. La condición de posibilidad de un problema público es que sea construido como tal y aceptado socialmente a costa de otros potenciales problemas. Para ello, tienen que existir una serie de aspectos, no todos necesarios ni secuenciados, relacionados entre sí de manera compleja: la conceptualización y legitimación del problema; la existencia o construcción paralela de una *norma* respecto a la cual el hecho social representaría un problema (en el caso de la cuestión musulmana, la seguridad, la identidad cultural, el laicismo, los valores liberales, etc.); una movilización para convencer a otros actores de la existencia de la realidad social problemática; una aceptación de esa realidad social por parte de los segmentos de la sociedad a los que se quiere dar a conocer el problema (el público en general, determinados sectores, las instituciones, etc.); y unas propuestas y planes de acción para la solución al problema (Lorenc Valcarce, 2005: 142-146; Hajjat y Mohammed, 2016: 102). Y es más, remitiéndonos a la idea de *campo de producción ideológica* formulada por Bourdieu (1977a; 2002 [1975]), las problemáticas políticas, es decir, el campo de lo pensable políticamente en cada momento histórico y las ideologías como discursos de legitimación de determinadas condiciones sociales (y la islamofobia es en ese sentido una ideología) no se definen en función de las demandas sociales sino en función de los intereses y posiciones de un campo de producción ideológica relativamente autónomo, lo que redundaría en la idea de que toda problemática política es construida y lo que debe examinarse son las condiciones y agentes que la construyen: «Para entender una producción ideológica, no basta con relacionar el producto con una demanda social;

también debe estar relacionado con las condiciones sociales en las que los productores han elaborado dicho producto. Lo que lleva a introducir en la explicación de las propiedades de esta producción los intereses específicos de los productores»⁵⁷ (Bourdieu, 2002 [1975]: 95).

5.1. El problema exterior: la construcción del enemigo árabe e islámico

Todos los imperios requieren violencia para sostenerse.⁵⁸ (Kundhani, 2017: 35)

En su obra clásica *Orientalismo* (1978) Edward Said concluía analizando el papel que los árabes estaban ocupando en el imaginario popular estadounidense desde el término de la Segunda Guerra Mundial. Dos hitos se habían producido respecto a la situación de preguerra. En primer lugar, una reconfiguración internacional de fuerzas, en virtud de la cual las antiguas potencias coloniales, Francia y el Reino Unido, no ocupaban ya el centro de la escena política mundial. Todas las partes del mundo que habían estado colonizadas se hallaban ahora vinculadas a Estados Unidos a través de una compleja red de intereses, decía Said, por lo que la academia estadounidense y otros actores como los medios de comunicación habían tomado el relevo y rearticulado a través de nuevas disciplinas la producción de conocimiento sobre *Oriente* (Said, 2008 [1997]: 377). Por otro lado, el genocidio de los judíos europeos durante la guerra, seguido por la creación del Estado de Israel en 1948 habían modificado los parámetros sobre los que se asentaba el «problema judío» y el antisemitismo. Los judíos, en Estados Unidos particularmente, adquirirían en la imaginación popular rasgos heroicos asociados a la empresa de colonización sionista (y que eran similares a los rasgos con los que se adornaba a los colonos-civilizadores europeos), mientras que los árabes recibían toda la carga de estereotipos del antisemitismo, que no les eran ajenos —pues también se les consideraba «semitas»— pero que hasta entonces habían recaído sobre los judíos. En palabras de Said, «el judío de la Europa prenazi se ha bifurcado: lo que ahora nos encontramos es un héroe judío

⁵⁷ «[...] Pour comprendre une production idéologique, il ne suffit pas de mettre le produit en relation avec une demande sociale ; il faut le mettre en relation aussi avec les conditions sociales dans lesquelles les producteurs ont élaboré ce produit. Ce qui amène à introduire dans l'explication des propriétés de cette production les intérêts spécifiques des producteurs.»

⁵⁸ «All empires require violence to sustain themselves.»

conformado a partir de un culto reconstruido del orientalista-aventurero-pionero (Burton, Lane, Renan), y su sombra rastrera, misteriosamente temible, que es el árabe oriental» (ibíd.: 378). En otros términos, el «argumento central» del orientalismo, que era «el mito del desarrollo interrumpido de los semitas» —término que incluía tanto a árabes como a judíos—, «se bifurcó en el movimiento sionista; uno de los semitas siguió el mismo camino que el orientalismo y el otro, el árabe, se vio obligado a seguir el del oriental» (ibíd.: 405).

«Los judíos solo fueron reconocidos como europeos cuando salieron de Europa y en la medida en que se comportaron y se comportan como europeos, es decir: como sionistas» (Alba Rico, 2015: 32) y los árabes tomaban su lugar entre otras cosas porque amenazaban el proyecto de colonización sionista en Palestina. En los años setenta se reforzó la figura del árabe como elemento perturbador de la existencia de Israel y, por extensión, de Occidente. Como señala Finkelstein (2002 [2000]: 17-28), la derrota árabe en la guerra de los Seis Días (1967) dio un giro decisivo en la política de Estados Unidos en favor de Israel y marcó las percepciones posteriores de la sociedad estadounidense, incluidas las organizaciones judías, respecto al sionismo y respecto al holocausto, cuestiones ambas que hasta entonces habían tenido un efecto muy leve.⁵⁹ La guerra de 1967 supuso la extensión práctica de la colonización israelí al conjunto del territorio palestino y más allá. En el campo árabe, tuvo unos efectos devastadores que superaron el nivel político-militar y se transmitieron a «la totalidad de planos y facetas de la existencia árabe contemporánea —especialmente en el *Mašriq*⁶⁰— para constituirse en un hecho absorbente, clave y totalitario, en trauma integral» (Martínez Montávez, 1985: 190). Esa imagen de derrota, narra Said, fue recogida en Estados Unidos. Los árabes «habían dejado de ser el vago estereotipo de unos nómadas camelleros para pasar a ser una caricatura aceptada que los mostraba como la imagen misma de la incompetencia y de la derrota; este era todo el margen que se les daba» (Said, 2008 [1997]: 377). Aún después de la guerra, en noviembre de 1967, el responsable del programa de Estudios de Oriente Medio más antiguo de Estados Unidos, el de la Universidad de Princeton, ratificaba la insignificancia

⁵⁹ Un indicador del giro en la política estadounidense respecto a Israel es la exportación de armas, de acuerdo con los datos del Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI). En 1967 era de 124 millones de TIV (*trend-indicator value*: es la unidad de medida utilizada por el SIPRI, compuesta por diversas variables) y pasó a 600 millones en 1968 y 1210 millones en 1969. Desde entonces Israel es uno de los principales importadores de armas estadounidenses (SIPRI, 2017).

⁶⁰ El grupo oriental de los países árabes (المشرق).

de los árabes escribiendo en un informe sobre el estado de su área de estudios que, puesto que Oriente Medio y el norte de África no eran ni se iban a convertir en un futuro próximo en centro de grandes logros culturales ni de interés político, su interés académico era limitado y «el estudio de la región o sus lenguas, por tanto, no constituyen ninguna recompensa en lo que se refiere a la cultura moderna» (Berger, 1967: 16).⁶¹

Sin embargo, la derrota también supuso un punto de inflexión en la resistencia palestina, que a partir de entonces se haría mucho más visible. El desenlace de la guerra convenció a la mayoría de agentes políticos palestinos de que debían ser ellos los protagonistas de la lucha de liberación, lo que, dada la enorme disimetría respecto al enemigo, solo podía llevarse a cabo con tácticas de guerrilla desde los países fronterizos (Jordania y Líbano) o con acciones armadas deslocalizadas. Se incrementó entonces rápidamente la actividad y presencia internacional de las organizaciones palestinas, tanto las ya existentes como las que aparecieron en la estela de la nueva situación (Kapitan, 1997: 30; López García, 1997: 226-230). Entre las primeras estaba la Organización para la Liberación de Palestina (منظمة التحرير الفلسطينية OLP), creada en 1964 como organización paraguas de carácter fundamentalmente político, pero que en 1969 adquirió un carácter más militar por la dirección de Yasir Arafat, líder de la organización armada Fatah (حركة فتح). Entre las segundas, el Frente Popular para la Liberación de Palestina (الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين FPLP),⁶² fundado en 1967, que se dio a conocer rápidamente a través de una larga serie de atentados, muchos de ellos en aviones y aeropuertos de todo el mundo, y que además involucró a agentes de la extrema izquierda occidental (Del Río, 2012: 17-18). El atentado contra el equipo israelí en la Olimpiada de Múnich de 1972, reivindicado por la organización Septiembre Negro (أيلول الأسود), consolidó la internacionalización del conflicto palestino y la construcción mediática y política del «terrorismo árabe», que se incorporó rápidamente a la cultura popular a través del cine, la literatura, el cómic, etc. El carácter anticolonial y revolucionario que exhibían estas organizaciones, unido a la intensa represión israelí, que se cebó sobre objetivos civiles en Líbano, Siria y Jordania,

⁶¹ «The study of the region or its languages, therefore, does not constitute its own reward so far as modern culture is concerned.»

⁶² El FPLP se dividió al año siguiente de su creación en tres grupos, uno de los cuales conserva hasta la actualidad el nombre original de la organización. Los tres formaron parte de la OLP.

logró por otra parte que estas acciones armadas ganaran cierta simpatía en algunos sectores de las sociedades europeas (Kapitan, 1997: 30).

Otro hito importante fue la guerra árabe-israelí de 1973, llamada guerra de Ramadán, guerra de Octubre o guerra de Yom Kipur, que según Edward Said fue la que acabó de perfilar a los árabes como amenaza, a través de la llamada «crisis del petróleo». A pesar de la escasa incidencia del conflicto bélico en el *statu quo* territorial, sirvió como desagravio simbólico para Egipto por la derrota de 1967 y a la vez también reforzó en Israel la idea de que no existiría una derrota definitiva de los árabes. Pero sobre todo, la guerra se asoció al boicot decretado por los países árabes exportadores de crudo e Irán, que decidieron establecer restricciones de suministro y subidas unilaterales de precios para forzar a Estados Unidos y otros países aliados de Israel —Canadá, Reino Unido, Holanda y Japón— a adoptar medidas tendentes a la consecución de una paz justa. El impacto de la crisis en la economía estadounidense, unido a la percepción de que los árabes, por primera vez, tenían capacidad de afectar con sus decisiones la vida de millones de ciudadanos occidentales, hizo que comenzaran a ser vistos como un peligro. Se reutilizaron entonces algunas de las representaciones antaño asociadas al «peligro judío»:

Sin embargo, después de la guerra de 1973 los árabes empezaron a perfilarse como una gran amenaza. Aparecían constantemente dibujos que mostraban a un sheij árabe de pie al lado de un surtidor de gasolina. Estos árabes, no obstante, eran claramente «semitas»: sus agudas narices de gancho y su malvada sonrisa bajo el bigote recordaban a una población no semita que los «semitas» estaban detrás de «todos» nuestros problemas. En este caso, el problema era principalmente la escasez de petróleo. El ánimo popular antisemita se transfirió suavemente del judío al árabe, ya que la figura era más o menos la misma. (Said, 2008 [1997]: 377)

La capacidad de presión que otorgaba la posesión de petróleo a los árabes era, naturalmente, objeto de discusión. Puesto que los árabes hasta entonces habían sido considerados como pueblos de escasa entidad (piénsese en Palestina, donde su realidad cultural o nacional ni siquiera se reconocía) y eran representados en el cine y los medios de comunicación como irracionales, sádicos, viles, lascivos, intrigantes, esclavistas, indeseables y otras características similares (ibíd.: 379), la pregunta que «naturalmente» se imponía era si pueblos de tan escasa cualificación moral tenían derecho a poseer esas vastas reservas de energía y mantener amenazado al mundo «libre» y «desarrollado».

El conflicto de Palestina fue, pues, uno de los ejes principales sobre los que se construyó la «amenaza árabe», no solo porque propiciara la irrupción de los árabes como sujeto político en escenarios e imaginarios occidentales sino también porque el papel otorgado a Israel como avanzadilla de la «civilización occidental» en Oriente Medio (con sus mitos asociados: democracia, desarrollo, libertades) reforzaba la radical alteridad destructiva de los árabes que se oponían a la colonización:

En su resistencia a los colonialistas extranjeros, el palestino es o un salvaje estúpido o una masa despreciable desde un punto de vista moral y existencial. [...] Los árabes, que son los habitantes de la tierra [palestina] tienen derechos más limitados: no pueden inmigrar, y si parece que no tienen los mismos derechos es porque están «menos desarrollados». [...] Hay árabes buenos (los que hacen lo que se les dice) y árabes malos (los que no lo hacen y, por tanto, son terroristas). Pero sobre todo hay árabes, y de ellos se espera que, una vez derrotados, se sienten obedientemente al otro lado de una línea habilitada por el menor número de hombres, en la teoría de que los árabes han de aceptar el mito de la superioridad israelí y no atacar jamás. (ibíd.: 404)

En los años siguientes, el conflicto palestino se agudizó con nuevos hitos como la guerra civil libanesa (iniciada en 1975), la invasión israelí del Líbano (1982) o la Primera Intifada (1987).

La Revolución iraní de 1979, y especialmente la crisis de los rehenes de 1979-1981, en la que 66 estadounidenses fueron retenidos en Teherán, supuso un hito fundamental en la construcción de nuevo enemigo terrorista racializado (Kumar, 2017: 61; Kundnani, 2017: 35) y favoreció la decantación de la amalgama árabe-islámica hacia el segundo elemento. La revolución, aunque se diera dentro del particular contexto iraní (no árabe, chií...), se incardinaba en una tónica general de emergencia del islamismo político (Roy, 1996 [1995]; López García, 1997: 294-305) y de descrédito de los regímenes nacionalistas surgidos en la época postcolonial y dirigidos por las clases medias y los arribistas ligados a las poderosas estructuras estatales. Pero en ocasiones también era utilizado por estas para minar a una izquierda que había sido hegemónica en el terreno de la contestación política hasta los años sesenta y setenta. En ese contexto, el recurso a la religión o la tradición islámicas como elemento de legitimación de los discursos y las prácticas políticas se hizo cada vez más frecuente tanto en el campo político como en el campo del poder (Frégosi y Mohsen-Finan, 2005). La escenificación más clara de ese enfrentamiento y recambio de la izquierda por movimientos que hacían bandera del islam

fue la sublevación en Afganistán contra el gobierno prosoviético y la invasión del país por la URSS en diciembre de 1979.

El colapso del bloque socialista (1989-1991) favoreció la reafirmación de la hegemonía estadounidense, que estaba en crisis desde mediados de los setenta. La devastación de Iraq durante la llamada guerra del Golfo (1991) fue la escenificación de que se inauguraba un «nuevo orden internacional», que se iría perfilando a lo largo de la década con la retórica del «choque de civilizaciones» (Huntington, 1993, 1996). También se concretó la construcción del nuevo enemigo islámico global que había comenzado en las décadas anteriores, y que acabaría cristalizando tras el 11 S y la «guerra contra el terror». La islamofobia es por tanto una ideología ligada a un proyecto imperial, igual que lo fue el racismo en la expansión colonial europea (Sheehi, 2011; Kundnani, 2017; Kumar, 2017), y su buen funcionamiento se debe a que armoniza con este y con un repertorio antiislámico de largo recorrido, que incluye todo el corpus orientalista colonial. La islamofobia permitió, entre otras cosas, despolitizar las resistencias musulmanas (o asimiladas) mediante una explicación culturalista del conflicto entre «el islam» y «occidente», una naturalización del terrorismo «islámico» como efecto del fanatismo y el odio y, en consecuencia, una legitimación de la violencia contra las poblaciones de cultura musulmana: «En otras palabras, el problema es "su" cultura, no "nuestra" política».⁶³ (Kundnani, 2017: 35).

5.2. El problema interior: la criminalización de las migraciones y la diferencia cultural

La construcción del nuevo enemigo global se superpone con el proceso de problematización creciente de las migraciones en Europa, sobre todo las que proceden de las antiguas colonias europeas, y de la presencia de personas de esos orígenes. Es un problema que tiene características diferentes en cada país pero que ha conocido una tendencia a la homogeneización en todo el espacio europeo (Rea, 2006). Dado que esta investigación explora fundamentalmente los discursos y prácticas del activismo respecto al racismo y la islamofobia como problema social, voy a extenderme sobre esta dimensión interior o doméstica del problema algo más que sobre la faceta internacional. Para ello, tomaré como referencia principalmente lo ocurrido en Francia y el Reino Unido, que

⁶³ «[...] in other words, the problem is "their" culture, not "our" politics.»

fueron los principales y más tempranos receptores de migraciones extraeuropeas y aplicaron modelos distintos de gestión, aunque ocasionalmente se hará referencia también a otros países como Alemania, Holanda o Bélgica.

5.2.1. Las migraciones, entre el fordismo y el posfordismo

La dimensión interior de la islamofobia es relevante sobre todo en aquellos países en los que ha existido una importante inmigración de trabajadores procedentes de países de mayoría musulmana, como los de Europa occidental. En otros contextos, como los de Estados Unidos, Canadá o Australia, la cuestión musulmana se alimenta más de la política internacional que de factores sociales internos, aunque estos existan también. Mumia Abu-Jamal señala en su prefacio al libro *Islamophobia* de Stephen Sheehi (2011) que la situación de las personas de tradición musulmana en Estados Unidos se parece más a la de los estadounidenses de origen japonés (*japanese americans*) durante la Segunda Guerra Mundial que a la de los afroamericanos (Hajjat y Mohammed, 2016: 105).

Las migraciones respecto a las cuales se construyó la islamofobia en Europa son las que llegaron procedentes de países de mayoría musulmana atraídas inicialmente por la «edad dorada» del capitalismo: los años que mediaron entre la reconstrucción europea posterior a la Segunda Guerra Mundial y la crisis de 1973. Esas tres décadas constituyeron el periodo de máxima expansión de la economía capitalista en los países desarrollados y su signo característico fue la producción en masa, que requería grandes contingentes de mano de obra poco cualificada, por lo que la inmigración se incentivó desde los distintos Estados. Las migraciones continuaron durante y después de los procesos de reestructuración de la producción y de las relaciones sociales que se pusieron en marcha a partir de los años setenta y que dieron lugar a la sociedad posindustrial. Las migraciones más tempranas afectaron inicialmente a los países más desarrollados (Alemania, Bélgica, Francia, Holanda, el Reino Unido y Suiza); algo después, a los países escandinavos (Suecia, Dinamarca y Finlandia), y más recientemente a países que en las primeras etapas fueron proveedores de mano de obra para los países más desarrollados y que posteriormente se han convertido en países de recepción (España, Italia, Grecia y Portugal). Las migraciones en su conjunto han supuesto profundas transformaciones en la composición cultural de las sociedades europeas. Los distintos Estados receptores han tenido relaciones muy diversas con los países de procedencia de las migraciones y asimismo aplicaron distintos modelos de gestión de las mismas. Sin embargo, las diversas

políticas y también la problematización ligada a la inmigración han ido convergiendo con el tiempo en los diferentes países, debido en gran medida al proceso de integración europea y a la creación de marcos institucionales comunitarios para la gestión migratoria (Rea, 2006: 159).

No todos los movimientos migratorios que se inician en la segunda mitad del siglo XX en Europa han sido problematizados de la misma manera. Como señalan Göle (2007 [2005]: 19), Rea (2006: 159) y otros, las personas de cultura musulmana y los subsaharianos (que también pueden ser de cultura musulmana) son quienes arrastran en mayor medida el sambenito de intrusos y alimentan los miedos colectivos (choque cultural, competencia por los recursos, violencia, etc.). En ello intervienen varios factores. Uno de ellos es el carácter de colonias y excolonias que tienen algunos de los países de origen de las migraciones más recientes, frente a las más antiguas. Otro es la temporalización de las distintas oleadas migratorias y su relación con el cambio de paradigma de la sociedad industrial a la posindustrial, por lo que se explicarán brevemente a continuación las transformaciones sociales y del sistema productivo para constatar su efecto en las poblaciones migrantes.

Durante las tres décadas de la «edad dorada», la norma fue la producción de mercancías estandarizadas y en grandes series: era el modo de producción fordista, que implica una fabricación en masa y un consumo también masivo por parte de los propios productores, gracias a las políticas keynesianas o de Estado del bienestar. El Estado tenía un papel intervencionista, estaba implicado en el proceso de acumulación a través de la asunción de importantes costes de capital fijo y capital variable y era mediador en el conflicto capital/trabajo, para lo cual protegía el papel de los sindicatos en la negociación colectiva y contaba con formaciones de izquierdas, sobre todo socialdemócratas, en tareas de gobierno. La parte más relevante del intervencionismo estatal era el Estado del bienestar (*welfare state*), concepto que tiene sus raíces inmediatas en el *New Deal* estadounidense (1929) y en la teoría económica propuesta por John Maynard Keynes (1936), que apostaba por la intervención estatal directa en materia de gasto público para regular las crisis y la conflictividad social. Este Estado-Plan, como lo llamó Antonio Negri, «maestro de obras y operador general de la reproducción del trabajo asalariado» (Domínguez Sánchez-Pinilla, 2009: 2249) era una respuesta a la amenaza revolucionaria del periodo de entreguerras y un posicionamiento en el marco de la guerra fría, que buscaba desactivar las simpatías y apoyos al bloque socialista en las sociedades occidentales. En ocasiones

se ha designado esta metamorfosis de los sistemas sociales —que también aplicó a su modo el fascismo en los años treinta y cuarenta— con la expresión aparentemente paradójica de «socialismo del capital». Con ella se alude al papel determinante que asume el Estado como garante frente al *laissez-faire* liberal, a los procesos de centralización y planificación públicas, a las políticas de pleno empleo y al Estado del bienestar (Luogo Comune, 1999 [1993]). En este nuevo paradigma, los partidos socialdemócratas se implicaron plenamente en la gestión del Estado, los partidos comunistas mantuvieron una relación de cercanía conflictiva con los gobiernos y los sindicatos se integraron en la gestión empresarial, centrando sus reivindicaciones en las condiciones de trabajo y los salarios. El Estado era el encargado de la reproducción de la fuerza de trabajo, mediante políticas sociales, y la redistribución de bienes y servicios a sectores de la población pasiva. La estabilidad laboral y los servicios sociales brindaban a la clase obrera acceso al consumo masivo, al crédito, a la vivienda, a la educación superior, y en definitiva a la posibilidad de movilidad social.

Una de las características sobresalientes de este modelo estatal que más adelante quedará vinculada a la problematización de la inmigración es la concentración obrera y productiva. Las nuevas políticas de encuadramiento de la fuerza de trabajo creadas para permitir el desarrollo de esta producción en masa suponían el asentamiento de los trabajadores en torno a las nuevas concentraciones industriales, levantadas en los espacios periurbanos, que daban lugar a nuevos núcleos de población. En segundo lugar, desde el momento en que esa fuerza de trabajo quedaba separada de las bases domésticas de las que procedía (en el medio rural o en otro país), era preciso asegurar su reproducción por medios monetarios y mercantiles, por el consumo de mercancías producidas en la gran industria capitalista, con lo que se aseguraba su total dependencia de la misma. Y en tercer lugar, se producía la especialización de los trabajadores en las tareas de la producción en masa (en cadena, en el caso de las fábricas) para los que estaban destinados, lo que fijaba su dependencia de los salarios derivados de esos trabajos considerados no cualificados. Toni Negri (1980 [1979]) llamó *obrero masa* al tipo ideal que encarna, en ese ciclo, a una clase trabajadora altamente concentrada y homogeneizada y por ello también con un elevado potencial de presión, mitigado precisamente por el pleno empleo y el *welfare state* (Domínguez Sánchez-Pinilla, 2009: 2249).

Francia ha sido, históricamente, el país europeo con mayor cantidad de población inmigrante y el escenario de los mayores debates sobre las relaciones entre inmigración,

nacionalidad e identidad, muy particularmente en lo que se refiere a las migraciones poscoloniales. Desde 1850 hasta la Segunda Guerra Mundial, Francia fue el único Estado europeo que no conoció una emigración significativa y, a cambio, recibió habitualmente mano de obra extranjera, y ello sobre todo por dos razones: por su baja natalidad y por un modelo nacional que se quería universalista, basado no tanto en la filiación (*ius sanguinis*) como en la residencia (*ius soli*) y sobre todo en la asimilación de los rasgos culturales que se consideraban definitorios de la nación (Commission de la nationalité, 1988: 23-24). A principios del siglo XX la Francia metropolitana tenía un millón de inmigrantes, lo que suponía un 3% de su población. Los inmigrantes provenían sobre todo de países limítrofes como Italia o Bélgica, pero ya en 1910 hizo su aparición la inmigración magrebí, esto es, la procedente de Argelia (colonia francesa desde 1830), Túnez y Marruecos (protectorados franceses desde 1881 y 1912, respectivamente). Tras la Segunda Guerra Mundial, el Estado francés se convirtió en una gigantesca oficina de empleo para trabajadores extranjeros, a través de un organismo creado específicamente, la Oficina Nacional de Inmigración (Office national de l'Immigration, ONI), que fomentaba a la vez que controlaba la inmigración. Aunque la intención de las autoridades era atraer a inmigrantes de otros países de Europa, lo que efectivamente ocurrió, se desarrolló extraordinariamente el flujo migratorio procedente de Argelia, sobre todo desde 1950. Los migrantes argelinos,⁶⁴ que llegaban a Francia originalmente como «súbditos», pasaron casi sin transición a ser «extranjeros» a partir de 1962,⁶⁵ igual que los habitantes de otras colonias recién independizadas —Marruecos y Túnez, el África occidental francesa e Indochina—, que llegaron intensamente a lo largo de los sesenta y setenta y superaron enseguida en número a los inmigrantes de origen europeo (INSEE, 2012: 98-100).

⁶⁴ *Argelinos* en el sentido actual del término, ya que durante la época colonial quienes eran llamados y se llamaban a sí mismos *argelinos* eran los colonos europeos nacidos en Argelia, mientras que para la población de origen autóctono se empleaban términos como *indígenas*, *árabes*, *musulmanes* además de denominaciones coloquiales peyorativas. Cuando durante la guerra de independencia los nacionalistas se llamaron a sí mismos argelinos, se empezó a hablar de *pieds noirs* para designar a los que antes se decían argelinos (Coquery-Vidrovitch, 2007: 124).

⁶⁵ La ciudadanía francesa se extendió a las colonias tras la Segunda Guerra Mundial, pero después de la independencia de Argelia, los argelinos residentes en Francia tuvieron que elegir y la mayoría renunció, por razones políticas, a la ciudadanía francesa en favor de la argelina, aunque sus hijos nacidos en Francia seguían siendo considerados franceses (Stolcke, 1994: 251).

En el Reino Unido, las migraciones estaban directamente ligadas a la historia del Imperio colonial británico. Durante la Primera Guerra Mundial, Gran Bretaña recibió a miles de soldados procedentes de sus colonias de Asia, África y el Caribe. Aunque la mayoría de los que sobrevivieron fueron repatriados tras la contienda, un número significativo de ellos se quedó en la metrópoli, asentados sobre todo en las zonas portuarias de Londres, Liverpool, Bristol, Cardiff, Glasgow y Hull. La mano de obra llegó en grandes cantidades tras la Segunda Guerra Mundial, con una composición diversa en la que destacaban, por un lado, desplazados de Europa central y del este, en algunos casos exiliados durante la propia guerra: polacos, bálticos, ucranianos... (Webster, 2008: 35). Por otro lado, comenzaron a llegar en gran número trabajadores procedentes de las colonias y excolonias de Asia, África y el Caribe. La Comisión Real de Población (Royal Commission on Population) estimó en 1949 que las islas británicas debían recibir a unos 140 000 inmigrantes por año para hacer frente a las necesidades de la reconstrucción de posguerra (White, 1994). Desde 1949 hasta 1962, cualquier persona nacida en una colonia británica tenía derecho a ser considerada ciudadana del Reino Unido y colonias (citizen of United Kingdom and Colonies, CUKC) con independencia del origen o situación de los padres. Ello favoreció la migración a Gran Bretaña de decenas de miles de súbditos de las antiguas colonias, entre ellos personas de cultura musulmana del subcontinente indio (India, Pakistán y luego Bangladesh), en ocasiones procedentes de terceros países (como Kenia o Uganda), de donde fueron forzados al exilio, en su calidad de ciudadanos británicos, cuando estos países accedieron a la independencia.⁶⁶ La mano de obra migrante se ocupó principalmente en la construcción, la industria y algunos servicios básicos como carteros, asistentes, etc.; por lo general, trabajos no cualificados con malas condiciones laborales y salarios bajos.

En otros casos, la inmigración no estuvo ligada a la —a veces escasa o inexistente— historia colonial del país. En los años cincuenta y sesenta el gobierno de la República Federal de Alemania (RFA) recibió a centenares de miles de trabajadores extranjeros para sostener el «milagro económico» (*Wirtschaftswunder*), frecuentemente mediante acuerdos bilaterales con los países de procedencia, como Italia (1955), Grecia (1960),

⁶⁶ Desde el siglo XIX, las autoridades británicas habían trasladado a una gran cantidad de personas desde sus colonias asiáticas a sus colonias africanas, pues como decía un administrador colonial, eran «mucho más baratos que los europeos y mucho más cercanos a la vida diaria de los nativos de lo que es posible para un hombre blanco», y sus intereses dependían completamente de los europeos (Brah, 2011 [1996]: 55).

Turquía (1961), Marruecos (1963), Portugal (1964), Túnez (1965) y Yugoslavia (1968). Estos trabajadores ocupaban los empleos industriales menos cualificados y, en principio, dada su condición de «trabajadores invitados» (*Gastarbeiter*), no se planteaba su acceso a la ciudadanía, ni siquiera en el caso de los hijos nacidos en la RFA, que tenían únicamente un derecho de residencia. La República Democrática Alemana (RDA), por su parte, estableció también acuerdos con países del bloque socialista como Polonia, Mozambique, Cuba o Vietnam. En Holanda, gran parte de las migraciones tienen un origen colonial, procedentes de las Indias Orientales Neerlandesas (Indonesia) y de las Antillas holandesas y Surinam, en este caso a menudo en calidad de súbditos del Reino de Holanda (Surinam se independizó en 1975). Sin embargo, gran parte de la fuerza de trabajo necesaria para la reconstrucción del país se hizo, como en Alemania, bajo la fórmula de «trabajadores invitados», procedentes del sur de Europa, Turquía y Marruecos, y de los que se esperaba que regresaran a sus países. Algo similar ocurrió en Bélgica —que formaba con Holanda y Luxemburgo la pujante región del Benelux—, que tuvo colonias en el Congo y Ruanda-Urundi, pero que extrajo el grueso de su mano de obra de convenios bilaterales con países del sur de Europa, norte de África y Turquía, por lo general en condiciones relativamente flexibles de trabajo y reunificación familiar.

5.2.2. La construcción del problema: cambio social, racismo y resistencia política

La problematización de la inmigración, esto es, su construcción como problema público, tiene varios ejes: en primer lugar, los cambios en la estructura productiva, que inducen a la generalización de un discurso y unas prácticas de problematización y subalternización de las poblaciones migrantes. En segundo lugar, las variaciones que se producen en los discursos racistas para justificar esa problematización, en relación con cuestiones ligadas a la identidad y los modos de vida europeos, que estarían amenazados por la inmigración y su voluntad de permanencia en los países receptores. Y, en tercer lugar, la emergencia política migrante, es decir, los diversos modos de subjetivación política en torno a los que se articula esa voluntad de permanencia, acompañada de una reivindicación de igualdad legal y social con la población autóctona.

5.2.2.1. Los cambios en la estructura productiva

En primer lugar, son esenciales los cambios en la estructura productiva a partir de los años setenta y las nuevas percepciones que lleva aparejadas del fenómeno migratorio. En

el cambio de década, con la crisis de 1973 como gran hito, se inició un amplio proceso de reestructuración de las relaciones sociales cuyo horizonte era la emergencia de una nueva racionalidad económica y de una nueva constitución de poder. Dicha racionalidad seguía una secuencia liberal que vinculaba bajo coste salarial, aumento del beneficio empresarial, aumento de la inversión y expansión económica. La nueva constitución de poder fue una reacción del capital contra el antagonismo de clase a que llevaba la homogeneización de la clase trabajadora con la figura del *obrero masa*. La reacción capitalista ante la enorme capacidad de presión de la clase obrera comportó entre otras medidas el ataque directo a la fábrica como espacio hegemónico de la producción y la lucha de clases, la descentralización y externalización de los centros productivos y la centralización del dominio de clase. En la terminología de Negri (1980 [1979]), el *obrero masa* es reemplazado paulatinamente por el *obrero social*: la fábrica es sustituida por la sociedad entera como espacio de producción, conformando una *fábrica difusa* con nuevos patrones de influencia y legitimación en los que vida y trabajo se confunden, los trabajadores hacen propios los objetivos y valores de la empresa sin que exista una coerción evidente y en cambio no pueden en el nuevo escenario reproducir los esquemas de lucha de clases empleados en la fábrica (Domínguez Sánchez-Pinilla, 2009: 2251). El Estado del bienestar comenzó a ser desactivado, aumentó rápidamente el paro y se establecieron nuevas pautas discursivas liberales que responsabilizaban a los trabajadores de su fracaso o triunfo, en un contexto de supuesta igualdad de oportunidades, y estigmatizaban a quienes pretendían «vivir del Estado». La movilidad social cambió de signo hacia un nuevo proceso de pauperización, y los inmigrantes como base de la pirámide social fueron quienes más acusaron este giro de los acontecimientos.

En este esquema posindustrial, la mano de obra industrial se presentó como innecesaria y la presencia de los inmigrantes comenzó a ser abiertamente problematizada. Si en los años cincuenta y sesenta los países europeos desarrollados necesitaban grandes cantidades de trabajadores para cubrir los puestos de menor cualificación, a medida que avanzó la reconversión industrial y la terciarización de la economía, se verificó, según Manuel Castells (1988) una «transformación de las relaciones capital-trabajo, en las que el capital ha retomado la iniciativa apoyado en las nuevas tecnologías aplicadas a la producción masiva, lo que origina un enorme incremento de la productividad, pero también un descenso de los procesos intensivos en mano de obra, lo que supone una amenaza a medio plazo de sustitución de los trabajadores por máquinas, de modo que el

factor trabajo queda en una posición débil» (cit. en Pumares Fernández, 1998: 291). El fin del pleno empleo y el rápido aumento del paro propiciaron una serie de medidas para restringir la inmigración e incluso facilitar la repatriación, que tuvieron como efecto crear una persistente asociación en el imaginario colectivo entre el desempleo y la presencia de inmigrantes. En Francia, se sucedieron por ejemplo las circulares Marcellin-Fontanet endureciendo las condiciones para inmigrar; la crisis de 1973 como desencadenante directo de la decisión del gobierno Chirac de «suspender la inmigración» en julio de 1974; las ayudas al retorno voluntario en 1976-1977; los dispositivos para el retorno forzoso en 1978 y otras (Laurens, 2009: 9-10; INSEE, 2012: 98; Hajjat y Mohammed, 2016: 104). En Alemania, se comenzó en 1973 a restringir la inmigración turca, doce años después de los acuerdos de inmigración con Turquía. En 1982, el gobierno conservador de Helmut Kohl puso en marcha un programa de retorno incentivado, al que se acogieron unos 100 000 turcos, de aproximadamente un millón y medio (Hecking, 2013). En cuanto al Reino Unido, había comenzado a deshacerse de su legislación de origen imperial con la ley de Inmigrantes de la Commonwealth de 1962, que ponía fin a la tradición de considerar ciudadanos a todos los nativos del antiguo Imperio y establecía criterios de entrada en el país. En 1968 una reformulación de dicha ley restringió aún más los requisitos, y en 1971 la ley de Inmigración unificó el sistema de admisión de extranjeros, fueran o no de la Commonwealth. En 1981 la ley de Nacionalidad creó tres categorías distintas de ciudadanos británicos (relativas a la metrópoli, los territorios dependientes y los territorios de ultramar) con derechos diferenciados. En 1986 comenzaron a exigirse visados para ciudadanos de algunos de los países que más habían contribuido al crecimiento económico, como los surgidos de la antigua India colonial: India, Pakistán, Bangladesh.

La cuestión, sin embargo, no era que la mano de obra inmigrante no fuera necesaria y se quisiera dejar hueco para la clase obrera local. De hecho, muchos nichos de trabajo siguieron siendo ocupados preferentemente por inmigrantes y la inmigración siguió creciendo, en los márgenes de las legislaciones cada vez más restrictivas o fuera de ellas, como ha seguido ocurriendo hasta la actualidad. Apareció entonces la criminalización de la inmigración irregular y la figura del inmigrante *ilegal* o *sin papeles* y se hizo habitual el tratamiento de las migraciones en términos deshumanizadores, con vocabulario que remite a fenómenos naturales o patologías (flujos migratorios, oleadas, presión migratoria, marea, avalancha, etc.) y a la ilegalidad (mafias, tráfico de personas) (Fekete,

2009: § 11.14-11.15). El estigma y las dificultades que pesaban y pesan sobre la inmigración son funcionales a la reorganización productiva y social. Por un lado, precariza y por tanto abarata la mano de obra, tanto la inmigrante como la local que se ve obligada a competir con ella. Por otro, el estigma crea un chivo expiatorio adecuado a las esperanzas frustradas de la clase obrera «blanca». El caso es que por esa razón, el «problema» de la inmigración pasó enseguida a ser un activo político. Ciertos discursos que comenzaron siendo patrimonio de sectores ultraconservadores y ultraderechistas ganaron hegemonía discursiva debido al marchamo de legitimidad que les dieron políticos y creadores de opinión de otras tendencias, hasta llegar a permear al conjunto del arco político, que se vio obligado a definirse respecto a ellos, y al conjunto social. En Francia, este proceso se llamó popularmente «lepenización» (Perrineau, 1997; Tevanian y Tissot, 2017), en referencia al líder del ultraderechista Frente Nacional (Front national, FN), Jean-Marie Le Pen. En 1978, Margaret Thatcher incluyó «acabar finalmente con la inmigración» entre las promesas electorales que le dieron la victoria (Brah, 2011 [1996]: 61; Greenfield, 2013) y hay que leer con ese prisma toda la legislación restrictiva que se fue desarrollando desde principios de los años setenta. Los cambios económicos, por tanto, pueden considerarse una de las causas inmediatas de la problematización de la inmigración y del hecho de que los hasta entonces llamados *trabajadores extranjeros* pasen a ser nombrados paulatinamente como *inmigrantes* y que su condición subalterna pase a ser considerada un problema que se expresa principalmente en términos de identidad (Cachón, 2008: 799; Laurens, 2009: 9).

5.2.2.2. Las variaciones del racismo y los debates sobre la identidad

Lorenzo Cachón (2008) se hace eco de la doble mutación del racismo a finales del siglo XX. Por un lado, se ha desplazado desde la noción biológica de raza a la problematización de la diferencia cultural, y paralelamente ha evolucionado desde una lógica de jerarquización social a una lógica de exclusión, que reclama la radical exterioridad del otro. En realidad, ambas lógicas están interrelacionadas. Como señala Wieviorka (2009 [1998]: 48-49), se trata, más que de dos formas de racismo, de dos lógicas de jerarquización y diferenciación que aparecen con frecuencia combinadas de distintas maneras, en función del contexto histórico. Por una parte, una lógica de pura jerarquización que vincula la raza a una distribución del trabajo o del poder y por tanto convierte las relaciones raciales en una modalidad de las relaciones de clase. Por otro lado, una lógica de pura diferenciación, que rechaza el contacto entre los grupos raciales

y por tanto la existencia de espacios comunes en los que desplegar alguna clase de relación, jerárquica o no. Siguiendo este patrón, en el caso europeo se producen ambas lógicas. Por una parte, las personas procedentes de la inmigración poscolonial tienden a ocupar una posición de subordinación social y laboral y por tanto constituyen una «modalidad extrema del grupo explotado» (Wieviorka, 2009 [1998]: 48). Por otro, la retórica de rechazo radical que se despliega desde posiciones xenófobas —y que permite afirmar a estos actores su no racismo, pues no consideran inferiores a los otros, solo quieren que se queden en sus países— tiene el efecto de reafirmar la posición subordinada del grupo señalado. Liz Fekete (2001), siguiendo a Ambalavaner Sivanandan, director del Institute of Race Relations (IRR) británico, hablaba de la emergencia en este punto de un «xenorracismo» que subsumía el racismo colonial pero iba más allá:

Es un racismo que no solo se dirige contra quienes tienen la piel más oscura y proceden de los antiguos territorios coloniales, sino contra las nuevas categorías de desplazados, desposeídos y desarraigados, que golpean a las puertas de Europa occidental, la Europa que ayudó a desplazarlos en primer lugar. Esto es, es un racismo que no se puede codificar por colores,⁶⁷ sino que se dirige también contra blancos pobres, y por lo tanto se hace pasar por xenofobia, un miedo «natural» a los extraños. Pero el modo en que denigra y reifica a las personas antes de segregarlas y/o expulsarlas es una xenofobia que lleva todas las marcas del viejo racismo. Es racismo en sustancia, pero *xeno* en la forma. Es un racismo que se aplica a los extranjeros empobrecidos, incluso si son blancos. Es xenorracismo.⁶⁸ (Sivanandan, en Fekete, 2001).

Esa doble mutación, el desplazamiento desde la *raza* (biológica) como elemento legitimador de la jerarquización social a, por una parte, la extranjería, y por otra la «cultura» (incluida la religión) dio pie a un largo e inacabado debate sobre la naturaleza de la exclusión y la definición de racismo. Muchos autores hablaron de «nuevo racismo» (Pettigrew, 1979; Barker, 1981; Taguieff, 1987; Wieviorka, 1993) o de «racismo sin raza»

⁶⁷ Se refiere Sivanandan a los diversos códigos de identificación y autoidentificación étnica utilizados por la Administración británica, a los que se ha hecho referencia en el apartado 3.5.

⁶⁸ «It is a racism that is not just directed at those with darker skins, from the former colonial territories, but at the newer categories of the displaced, the dispossessed and the uprooted, who are beating at western Europe's doors, the Europe that helped to displace them in the first place. It is a racism, that is, that cannot be colour-coded, directed as it is at poor whites as well, and is therefore passed off as xenophobia, a "natural" fear of strangers. But in the way it denigrates and reifies people before segregating and/or expelling them, it is a xenophobia that bears all the marks of the old racism. It is racism in substance, but "xeno" in form. It is a racism that is meted out to impoverished strangers even if they are white. It is xeno-racism.»

(Balibar 1991 [1988]), «más indirecto, más sutil, más procedimental, más ostensiblemente no racial»⁶⁹ (Pettigrew, 1979: 118). Barker señaló tempranamente cómo, en el marco del gobierno neoliberal de Margaret Thatcher, se estaba formando un discurso contra la inmigración que presentaba a los extranjeros como una amenaza al «modo de vida» británico y que tenía como característica sobresaliente el hecho de utilizar unos códigos que soslayaban las acusaciones de racismo, empleando términos como *diferencia* y *cultura*. Procesos similares se dieron en otras sociedades europeas, como Francia y Alemania, y también en Estados Unidos (Solomos y Back, 2000: 20). Este «racismo cultural» —término que ya utilizó Fanon (2009 [1952])— reproducía las mismas lógicas que el racismo biológico, no solo las de inclusión y exclusión social sino también el carácter hereditario de la diferencia, aunque no en términos biológicos sino de prácticas culturales y/o patrones de conducta. La categoría *inmigrante* se construyó desde entonces como reemplazo de la *raza*, y su carácter (potencialmente) hereditario quedó patente en expresiones antinómicas como *inmigrantes de segunda generación* y similares. El «nuevo racismo» tal y como lo resumió Barker (1981) consistía en la idea de que los inmigrantes amenazan con sustituir *nuestra* cultura por *su* cultura y por tanto acabar con *nuestro* modo de vida y *nuestras* referencias comunitarias, culturales y tradicionales. Algunos autores rechazaron la denominación de racismo para esta clase de discursos culturalistas. Stolcke afirmaba que la retórica antiinmigración era sustancialmente distinta del racismo en la medida en que no explotaba las diferencias raciales sino que reificaba la cultura como algo compacto, delimitado, localizado e inconmensurable, por lo que propuso la expresión *fundamentalismo cultural* (1995 [1993]). Da la impresión de que Stolcke entendía la raza como categoría biológica y la rechazaba, como el conjunto de la intelectualidad europea (Flores, 2015; Johansson, 2017).

También hubo y hay autores que discuten la causalidad directa entre los cambios en la estructura productiva y la emergencia de los «nuevos racismos» e inciden en la persistencia de los elementos coloniales y el racismo a secas que atraviesan desde el principio la gestión de las migraciones. Para Balibar (1991 [1988]), un elemento que coadyuva a la racialización de la inmigración es la procedencia poscolonial de los inmigrantes, que facilitaría la trasposición en los países receptores de las lógicas coloniales de jerarquización social de la población, ya que al fin y al cabo, el racismo es

⁶⁹«[...] more indirect, more subtle, more procedural, more ostensibly nonracial [...].»

un fenómeno ligado estructuralmente a la expansión colonial. De este modo, serían los inmigrantes procedentes de las antiguas colonias europeas —y no los migrantes intraeuropeos, por ejemplo— quienes sufrirían en mayor medida esa racialización. Los fenómenos simultáneos de las descolonizaciones y la afluencia de mano de obra a una Europa en pleno crecimiento económico crean el marco en el que se desarrollarán las nuevas formas de racismo:

El nuevo racismo es un racismo de la época de la «descolonización», de la inversión de los movimientos de población entre las antiguas colonias y las antiguas metrópolis, y de la escisión de la humanidad en el interior de un único espacio político. Desde el punto de vista ideológico, el racismo actual, centrado en nuestro país en el complejo de la inmigración, se inscribe en el marco de un «racismo sin razas» muy desarrollado fuera de Francia, sobre todo en los países anglosajones: un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales; un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de determinados grupos o pueblos respecto a otros, sino «simplemente» la nocividad de la desaparición de las fronteras, la incompatibilidad de las formas de vida y de las tradiciones: lo que se ha podido llamar con razón un racismo diferencialista (Balibar, 1981 [1988]: 37).

Según Balibar, en el periodo de entreguerras existió en Francia una problematización acompañada de hostilidad contra los «metecos»,⁷⁰ judíos o no, que igual que la islamofobia actual rebasó los marcos de los movimientos fascistas y se extendió abuen parte del campo social. Sin embargo, en ese momento no se verificó «la sustitución definitiva del significante "biológico" por el significante "sociológico", .como piedra angular de las representaciones del odio y del miedo al otro» (ibíd.: 36) porque no había continuidad institucional ni ideológica entre la percepción de la inmigración, esencialmente intraeuropea, y las experiencias coloniales. La propia escisión entre países colonizadores y países colonizados generaba marcos políticos diferentes. Hajjat y Mohammed (2016) o Laurens (2009) apuntan para el caso francés a una política de control establecida a mediados de los años sesenta y enfocada principalmente a encarar la «amenaza demográfica» de los argelinos y otras diásporas poscoloniales aun cuando su presencia fuera necesaria para la economía. La Dirección de Población y Migraciones (Direction de la Population et des Migrations, DPM), creada en 1966, tuvo en el «control

⁷⁰ El término de origen griego *meteco* (μέτοικος: 'que ha cambiado de casa'), en francés *métèque*, fue popularizado por el escritor nacionalista Charles Maurras (1868-1952) para referirse peyorativamente a los extranjeros.

de flujos migratorios» su principal caballo de batalla y en alguna medida reprodujo la propia administración colonial, ya que la DPM acogió a un importante número de funcionarios repatriados de Argelia tras la independencia. Las primeras medidas contra la inmigración serían por tanto anteriores a los primeros efectos palpables de la crisis del trabajo, y la problematización de la inmigración se habría dejado sentir ya en ciertas élites administrativas, políticas y mediáticas mucho antes de que pudiera hablarse de *lepenización* (Perrineau, 1997; Tevanian y Tissot, 2017) a principios de los ochenta. La tesis de Laurens es que los altos funcionarios en tanto que grupo social capaz de movilizarse autónomamente y no limitado a un papel ejecutor fueron en gran medida quienes colocaron la cuestión migratoria en las agendas políticas, de donde había estado ausente desde los años treinta, y lo hicieron espoleados por consideraciones como la guerra de Argelia y la preocupación por la identidad nacional frente a la *invasión* norteafricana, no porque Francia hubiera dejado de necesitar mano de obra inmigrante. Esta idea es consistente con unas declaraciones del general Charles de Gaulle en 1958, que fueron difundidas por su ministro y confidente Alain Peyrefitte. Ese año, siendo De Gaulle primer ministro, se concedió a los argelinos musulmanes la ciudadanía francesa —hasta entonces eran *sujets*: 'súbditos'— en un intento *in extremis* de salvar la colonia ante la independencia que acabaría llegando poco después. Decía el general:

Está muy bien que haya franceses amarillos, franceses negros, franceses morenos. Muestran que Francia está abierta a todas las razas y tiene una vocación universal. Pero con la condición de que sean una pequeña minoría. De lo contrario, Francia dejaría de ser Francia. Estamos ante un pueblo europeo de raza blanca, de cultura griega y latina y de religión cristiana. ¡Dejémonos de cuentos! ¿Ha ido usted a ver a los musulmanes? ¿Ha observado sus turbantes y sus chilabas? ¡Está claro que no son franceses! Los que preconizan la integración tienen cerebros de mosquito, por muy sabios que sean. Intente integrar aceite y vinagre. Agite la botella. Al cabo de un momento, volverán a separarse. Los árabes son árabes, los franceses son franceses. ¿Cree usted que el cuerpo francés puede absorber a diez millones de musulmanes, que mañana serán veinte millones y pasado mañana cuarenta? Si lleváramos a cabo la integración, si todos los árabes y bereberes de Argelia fueran considerados franceses, ¿cómo impedirles venir a instalarse en la metrópoli, donde el nivel de vida es más elevado? ¡Mi pueblo no se llamaría ya Colombey-Dos Iglesias sino Colombey-Dos Mezquitas! (cit. en Peyrefitte, 1994: 52).⁷¹

⁷¹«C'est très bien qu'il y ait des Français jaunes, des Français noirs, des Français bruns. Ils montrent que la France est ouverte à toutes les races et qu'elle a une vocation universelle. Mais à condition qu'ils restent une

También en lo referente al Reino Unido, Hall (1991), Webster (2008: 35) o Brah (2011 [1996]: 45-46) señalan que los encuentros entre los trabajadores de las antiguas colonias («minorías de color» como se les llamaba) y la población autóctona estaban teñidos por los *habitus* de la colonización:

Las personas como yo que vinimos a Inglaterra en los años cincuenta hemos estado aquí durante siglos; simbólicamente, hemos estado aquí durante siglos. Yo venía a mi casa. Soy el azúcar en el fondo de la taza de té inglesa. Soy la afición a los dulces, las plantaciones de caña de azúcar que han cariado generaciones de dientes de niños ingleses. Hay otros muchos a mi lado que son, ya sabes, la propia taza de té. Porque no lo cultivan en Lancashire, ¿sabes? No existe una sola plantación de té dentro del Reino Unido. Ese es el símbolo de lo que significa la identidad inglesa, ¿qué sabe cualquier persona del mundo sobre los ingleses sino que no pueden pasar el día sin una taza de té?⁷² (Hall, 1991: 49-50)

Fueran negativos, condescendientes o positivos, los discursos y las prácticas sociales coincidían en señalar la inferioridad y el servilismo de las poblaciones coloniales, lo que naturalizaba su posición social: sus malas condiciones laborales y su hacinamiento en *inner cities* (suburbios deprimidos). La problematización de la «inmigración de color», espoleada sobre todo por los conservadores, que decían recoger una demanda ciudadana, fue muy anterior al advenimiento de la sociedad posindustrial. La propia Comisión Real que en 1949 reclamaba 140 000 inmigrantes anuales señalaba a renglón seguido en su informe: «La inmigración a gran escala en una sociedad plenamente establecida como la

petite minorité. Sinon, la France ne serait plus la France. Nous sommes quand même avant tout un peuple européen de race blanche, de culture grecque et latine et de religion chrétienne. Qu'on ne se raconte pas d'histoire! Les musulmans, vous êtes allés les voir? Vous les avez regardés avec leurs turbans et leurs djellabas? Vous voyez bien que ce ne sont pas des Français. Ceux qui prônent l'intégration ont une cervelle de colibri, même s'ils sont très savants. Essayez d'intégrer de l'huile et du vinaigre. Agitez la bouteille. Au bout d'un moment, ils se sépareront de nouveau. Les Arabes sont des Arabes, les Français sont des Français. Vous croyez que le corps français peut absorber dix millions de musulmans, qui demain seront vingt millions et après-demain quarante? Si nous faisons l'intégration, si tous les Arabes et les Berbères d'Algérie étaient considérés comme Français, comment les empêcherez-vous de venir s'installer en métropole, alors que le niveau de vie y est tellement plus élevé? Mon village ne s'appellerait plus Colombey-les-Deux-Églises, mais Colombey-les-Deux-Mosquées.»

⁷² «People like me who came to England in the 1950s have been there for centuries; symbolically, we have been there for centuries. I was coming home. I am the sugar at the bottom of the English cup of tea. I am the sweet tooth, the sugar plantations that rotted generations of English children's teeth. There are thousands of others beside me that are, you know, the cup of tea itself. Because they don't grow it in Lancashire, you know. Not a single tea plantation exists within the United Kingdom. This is the symbolization of English identity mean, what does anybody in the world know about an English person except that they can't get through the day without a cup of tea?»

nuestra solo sería bienvenida sin reservas si los inmigrantes fueran de calidad y no se vieran impedidos por su religión o por su raza para casarse con la población anfitriona e integrarse en ella»⁷³ (cit. en Webster, 2008: 36). En otras palabras, se asumía como imposible o indeseable el mestizaje de los inmigrantes de otra «raza» (biológica) o religión con los autóctonos, lo que les convertía en inasimilables y, por lo tanto, constituirían a la larga un problema. Este discurso contrastaba, en los mismos años, con el entusiasmo con el que el primer ministro Winston Churchill y el Parlamento habían saludado la presencia de trabajadores de Europa del este, apelando a los lazos de sangre y calificándolos de «inmigrantes ideales» y «personas de primera clase»,⁷⁴ aunque existiera también un sector de opinión contrario a su presencia, que denunciaba sus dudosos modos de vida (Webster, 2008: 35-36). Desde los años cincuenta, algunos sectores conservadores y de ultraderecha llevaron a cabo campañas públicas para restringir la inmigración desde las colonias, apelando sin ambages a criterios racistas. Sir Beresford Craddock decía en la Cámara de los Comunes en mayo de 1953:

Recordemos que el 95% de ellos son gente primitiva. Una de las razones por las que no son generalmente aceptados en los hoteles es porque sus hábitos sanitarios no son todo lo que se puede desear [...]. Creo que sus señorías, que tienen experiencia, estarán de acuerdo en que la actitud del africano hacia las mujeres y las cuestiones sexuales es completamente diferente de la actitud general de los europeos [...]. El efecto del alcohol sobre un africano es notable. Admito que a veces el alcohol tiene un efecto notable en los europeos. Pero hablando en términos generales, el alcohol parece desencadenar todos los instintos malvados del africano de la manera más sorprendente [...] estas percepciones y prácticas se deben a la composición psicológica de esas personas primitivas desde tiempos inmemoriales (cit. en White, 1994).⁷⁵

⁷³«Immigration on a large scale into a fully established society like ours would only be welcomed without reserve if the immigrants were of good stock and were not prevented by their religion or race from intermarrying with the host population and becoming merged in it.»

⁷⁴«Ideal immigrants», «first-class people».

⁷⁵ «Let us remember that 95% of them are primitive people. One of the reasons why they are not generally accepted into hotels is because their sanitary habits are not all that could be desired [...]. I think that Honorable Members who have experience will agree that the attitude of the African towards women and sexual matters is entirely different from the attitude of the general run of Europeans [...]. The effect of alcohol upon an African is remarkable. I admit that sometimes alcohol has a remarkable effect on Europeans. But speaking generally, alcohol seems to bring out all the evil instincts in the African in the most astonishing way [...]. These views and practices are due to the psychological makeup of those primitive people from time immemorial.»

Esta clase de discursos también se expresó mediante la violencia. En 1953, en el contexto de una campaña ultraderechista para «mantener a Gran Bretaña blanca» (*keep Britain white*), se produjeron numerosos ataques contra inmigrantes «negros»,⁷⁶ que afianzaron la asociación entre los inmigrantes y la violencia, aunque aquellos fueran víctimas de esta. Si bien estos discursos tuvieron una limitada traducción política en un primer momento, sí calaron en la opinión liberal de la época —que incluía a parte del sector académico y profesional— en el sentido de percibir como conflictivas las «relaciones raciales» y los cambios demográficos (Brah, 2011 [1996]: 47). Por eso en fecha tan temprana como 1962 el gobierno introdujo la nueva ley de Inmigrantes de la Commonwealth, y entre 1963 y 1965 se comenzaron a establecer cuotas máximas de alumnos «negros» en las escuelas (Brah, 2011 [1996]: 46-47). En 1968 se desató una intensa campaña que procuraba impedir la llegada masiva de asiáticos desplazados de las antiguas colonias africanas y que tuvo como efecto la tramitación relámpago de una nueva ley de Inmigración que prohibía la entrada en el país a los ciudadanos británicos que no tuvieran un padre o abuelo nacido en Gran Bretaña, esto es, en la práctica, un padre o abuelo blanco. En este contexto el diputado conservador Enoch Powell pronunció un encendido y conocido discurso contra el crecimiento demográfico de los «negros» y la amenaza que ello suponía para el futuro de la sociedad británica (cit. en Taylor, 2007). De hecho, en línea con los planteamientos de Powell, el asentamiento de inmigrantes asiáticos se reguló con un sistema de zonas «verdes» y «rojas» (de escasa y elevada densidad inmigrante, respectivamente) para impedir las altas concentraciones de asiáticos. Igual que el texto de De Gaulle citado más arriba, el discurso de Powell es evocado a menudo en ámbitos liberales como visiones precursoras del «desastre» que se avecinaba. Las declaraciones de Margaret Thatcher en 1978 sobre la inmigración se expresaban en términos muy similares a los de De Gaulle: «Somos una nación británica con características británicas. Todos los países pueden tener algunas pequeñas minorías y en muchos sentidos estas aportan riqueza y variedad al país. En el momento en que la minoría amenaza con convertirse en una gran minoría, la gente siente miedo»⁷⁷ (cit. en Greenfield, 2013). De la propia administración Thatcher se desclasificaron en 2013 unos documentos que

⁷⁶ Es decir, no blancos. El eufemismo *coloured*, 'de color', subraya con más intensidad el carácter de la blanquitud (sin color) como lugar que encarna el no lugar, lo neutro.

⁷⁷ «We are a British nation with British characteristics. Every country can take some small minorities and in many ways they add to the richness and variety of this country. The moment the minority threatens to become a big one, people get frightened.»

mostraban que el gobierno de Helmut Kohl planeaba en 1982 deshacerse de la mitad del aproximadamente millón y medio de turcos residentes entonces en Alemania. Kohl aludía a la percepción social de que la fuerza de trabajo invitada debía marcharse una vez que su presencia ya no era necesaria, pero también se refería explícitamente a la diferencia cultural: «Alemania no tiene problemas con los portugueses, los italianos, incluso los del sudeste asiático [...]. Pero los turcos vienen de una cultura muy distinta y no se integran bien».⁷⁸ (cit. en Hecking, 2013).

La constatación de que los inmigrantes, en su mayor parte, no iban a regresar a sus lugares de origen fue problemática no solo para la sociedad receptora sino para las comunidades diaspóricas, especialmente para aquellas personas que habían nacido o habían desarrollado el grueso de sus vidas en el país receptor. Gupta y Ferguson (1997) muestran cómo las culturas híbridas de la poscolonialidad manifiestan una disociación entre cultura y espacio, y cómo las comunidades diaspóricas, generalmente transnacionales, se constituyen a sí mismas en comunidades imaginadas a las que corresponden patrias originarias igualmente imaginadas, aunque tengan un referente real. Las personas que habían inmigrado a una edad temprana o que habían nacido de padres inmigrantes, y a las que habitualmente se llama *segundas generaciones*, habían mantenido o heredado de sus mayores una patria imaginada y el mito del retorno:

En las primeras generaciones, la mayoría de la gente tenía la misma ilusión que yo: regresar a casa. Quizás fuera porque todo el mundo me preguntaba cuándo iba a volver a mi casa. Pensábamos que simplemente volveríamos al barco, que estábamos aquí temporalmente. En los años setenta, estaba clarísimo que nuestra estancia no era temporal. Algunas personas iban a quedarse, y ahí apareció realmente la política del racismo.⁷⁹ (Hall, 1991: 52)

Entre los años setenta y ochenta, los emigrados comenzaron a aceptar que su estancia en los países de emigración no iba a ser temporal. Una vez que los inmigrantes varones formaban una familia o reagrupaban a la familia que habían dejado atrás, invertían en

⁷⁸ «Germany had no problems with the Portuguese, the Italians, even the Southeast Asians, because these communities integrated well [...]. But the Turks came from a very distinctive culture and did not integrate well.»

⁷⁹ «In the first generations, the majority of people had the same illusion that I did: that I was about to go back home. That may have been because everybody always asked me: when was I going back home? We did think that we were just going to get back on the boat; we were here for a temporary sojourn. By the seventies, it was perfectly clear that we were not there for a temporary sojourn. Some people were going to stay and then the politics of racism really emerged.»

casas y negocios y el ahorro de los primeros años era sustituido por el afán de consumo que imperaba en el conjunto social (Brah, 2011 [1996]: 60). Sin embargo, los efectos de la recesión, con un empleo cada vez más escaso y precario, especialmente entre los inmigrantes y sus descendientes, limitaban el acceso al consumo y ponían coto a las ilusiones de movilidad social de las primeras generaciones.

Como se ha apuntado más arriba, determinados actores políticos y mediáticos comenzaron a crear un vínculo entre la inmigración y los efectos de la crisis. Esa relación se apoyaba en gran medida en lo económico —la inmigración no es sostenible en relación con el empleo o los servicios sociales disponibles— pero hacía hincapié también en la diferencia cultural como clave explicativa de los conflictos y el deterioro de las relaciones sociales:

Existe en Europa una tendencia creciente, en el ánimo popular, a culpar de todos los males socioeconómicos que resultan de la recesión y los reajustes capitalistas —el desempleo, la escasez de viviendas, la delincuencia creciente, las deficiencias en los servicios sociales— a los inmigrantes, que carecen de «nuestros» valores morales y culturales, simplemente por estar ahí [...]. Los que abogan por parar la inmigración y los políticos afines han alimentado la animosidad popular contra los inmigrantes aumentando artificialmente la escala del «problema». Las alusiones a una «avalancha de inmigración» y una «bomba de emigración» sirven para intensificar miedos populares difusos, desviando así el descontento social de las verdaderas causas de la recesión económica.⁸⁰ (Stolcke, 1995 [1993]: 2)

Como señala Thijl Sunier (2015: 77) a propósito de Holanda, los orígenes culturales comenzaron a ser un problema público cuando se cayó en la cuenta de que los inmigrantes no iban a regresar a sus países. O, como decía Bourdieu (1999) en su introducción a Sayad (1999), cuando cayó el mito del trabajador importado que, una vez conseguido su pequeño capital, se volvería a su país para dejarle el sitio a otro.

Debe tenerse en cuenta que el bloqueo de la movilidad social y el final del mito del retorno tuvo como efecto, en algunos casos, la proliferación de iniciativas intracomunitarias para

⁸⁰ «There is a growing propensity in the popular mood in Europe to blame all the socioeconomic ills resulting from the recession and capitalist readjustments—unemployment, housing shortages, mounting delinquency, deficiencies in social services—on immigrants who lack "our" moral and cultural values, simply because they are there [...] The advocates of a halt to immigration and like-minded politicians have added to the popular animosity toward immigrants by artificially increasing the scale of the "problem." Allusions to an "immigration flood" and an "emigration bomb" serve to intensify diffuse popular fears, thereby diverting spreading social discontent from the true causes of the economic recession.»

el apoyo mutuo en distintos grados o para la educación de los hijos en las lenguas, culturas y religiones de origen. Este fue sobre todo el caso en el Reino Unido, cuando se empezó a constatar que la sola inmersión en la lengua y cultura británicas no tenía los efectos de movilidad social que algunos padres le atribuían, porque ese había sido el caso en los países de origen (Brah, 2011 [1996]: 60, 64). Los discursos culturalistas oponían las culturas inmigrantes a las locales, asumiendo la unidad e inconmensurabilidad de unas y otras y las múltiples hibridaciones, tanto en unos como en otros, ya que la influencia cultural operaba en ambos sentidos. En palabras de Margaret Thatcher (2019 [1978]):

[...] si seguimos como hasta ahora, a final de siglo podría haber cuatro millones de personas de la nueva Commonwealth o de Pakistán aquí. Esa es una cantidad terrible y pienso que significa que la gente tiene cierto miedo a que este país pueda ser inundado por personas con una cultura diferente. Y, ya sabe, el carácter británico ha hecho tanto por la democracia, por la ley, ha hecho tanto en todo el mundo, que si hay miedo a ser inundados la gente va a reaccionar y va a ser más bien hostil con los que llegan.⁸¹

En otros casos, eran percibidos como más conflictivos los *hijos* que los *padres*. Las *segundas generaciones*, o hijos de inmigrantes con una educación formal adquirida principal o exclusivamente en colegios locales, eran muy a menudo presentados en el discurso público como naturalmente conflictivos no tanto por su cultura de origen como por la «esquizofrenia» de su «doble» pertenencia cultural. Cuando en distintos países las *segundas generaciones* comenzaron a reivindicar protagonismo social, se interpretó a menudo como un síntoma de ruptura generacional con la cultura de sus padres, a la que se suponía natural y tradicionalmente dócil, siguiendo los marcos de pensamiento coloniales (y a pesar de que las movilizaciones laborales habían mostrado lo contrario).

También hay que tener en cuenta que un efecto de las nuevas configuraciones del capital, con procesos como la aceleración de la construcción europea y la globalización, fue cuestionar la centralidad de los Estados nacionales tal y como se habían considerado hasta entonces. Esto avivó las inquietudes relativas a la identidad, no solo desde el punto de

⁸¹ «[...] if we went on as we are then by the end of the century there would be four million people of the new Commonwealth or Pakistan here. Now, that is an awful lot and I think it means that people are really rather afraid that this country might be rather swamped by people with a different culture and, you know, the British character has done so much for democracy, for law and done so much throughout the world that if there is any fear that it might be swamped people are going to react and be rather hostile to those coming in.»

vista de las pasiones y las subjetividades colectivas (Rea, 2006) sino también desde la óptica de un acceso a la ciudadanía que está habitualmente ligada a la nacionalidad. La inmigración y la crisis de la soberanía nacional generan nuevas preguntas y definiciones respecto a quiénes son los *proprios* y quiénes los *ajenos* y han popularizado en el debate político y en el lenguaje común las nociones de *cultura* y *diferencia cultural*, que eran patrimonio de la antropología (Stolcke, 1995 [1993]: 1). Nuevamente, en palabras de Bourdieu (1999):

Como Sócrates según Platón, el inmigrante es *atopos*, sin lugar, desplazado, inclasificable. [...] Ni ciudadano ni extranjero, ni verdaderamente en el lado del *mismo* ni totalmente en el lado del *otro*, se sitúa en ese lugar «bastardo» del que también habla Platón: la frontera entre el ser y el no-ser social. Fuera de lugar, en el sentido de incongruente y de inoportuno, resulta embarazoso, y la dificultad que se encuentra al pensarlo —incluso en la ciencia, que a menudo repite, sin saberlo, las presunciones u omisiones de la visión oficial—no hace sino reproducirla incomodidad que crea su engorrosa existencia. De sobra en todas partes, tanto en su sociedad de origen como en la sociedad de acogida, obliga a repensar de arriba a abajo la cuestión de los fundamentos legítimos de la ciudadanía y la relación entre el ciudadano y el Estado, la Nación o la nacionalidad. Doblemente ausente, en el lugar de origen y en el de llegada, nos obliga a cuestionar no solo las reacciones de rechazo que, considerando al Estado como expresión de la Nación, se justifican pretendiendo fundar la ciudadanía en la comunidad de lengua y cultura (si no de «raza»), sino también la falsa «generosidad» asimilacionista que, confiando en que el Estado, con las armas de la educación, producirá la Nación, podría esconder un chovinismo de lo universal.⁸² (p. 13)

Las políticas públicas dirigidas a gestionar las diferencias culturales y el acceso a la ciudadanía de las poblaciones de origen inmigrante son menos el resultado de las

⁸²«Comme Socrate selon Platon, l'immigré est *atopos*, sans lieu, déplacé, inclassable. [...] Ni citoyen, ni étranger, ni vraiment du côté du Même, ni totalement du côté de l'Autre, il se situe en ce lieu « bâtard » dont parle aussi Platon, la frontière de l'être et du non-être social. Déplacé, au sens d'incongru et d'importun, il suscite l'embarras ; et la difficulté que l'on éprouve à le penser — jusque dans la science, qui reprend souvent, sans le savoir, les présupposés ou les omissions de la vision officielle — ne fait que reproduire l'embarras que crée son inexistence encombrante. De trop partout, et autant, désormais, dans sa société d'origine que dans la société d'accueil, il oblige à repenser de fond en comble la question des fondements légitimes de la citoyenneté et de la relation entre le citoyen et l'État, la Nation ou la nationalité. Doublement absent, au lieu d'origine et au lieu d'arrivée, il nous oblige à mettre en question non seulement les réactions de rejet qui, tenant l'État pour une expression de la Nation, se justifient en prétendant fonder la citoyenneté sur la communauté de langue et de culture (sinon de « race »), mais aussi la fausse « générosité » assimilationniste qui, confiante que l'État, armé de l'éducation, saura produire la Nation, pourrait dissimuler un chauvinisme de l'universel.»

características de los inmigrantes que del peso de las diferentes estructuras nacionales (Rea, 2006: 161-162). Los Estados que otorgan un gran peso a la adquisición de la nacionalidad por *ius soli* (por residencia o nacimiento) han dado, en principio, más facilidades a la naturalización de los inmigrantes que aquellos Estados en los que prima el *ius sanguinis* (ciudadanía por herencia). Francia suele citarse como modelo europeo de naturalización por *ius soli*, mientras que Alemania encarnaría el modelo basado en el derecho de sangre (*ius sanguinis*), en el que los trámites y condiciones para la adquisición de la nacionalidad son más complejos y largos. Todas las legislaciones europeas, en cualquier caso, combinan en mayor o menor medida ambas formas y desde 1980 las que eran más restrictivas han tendido a aceptar en mayor medida el principio territorial, para adaptarse a la realidad migratoria (Rea, 2006: 162), aunque también ha ocurrido a la inversa: ya hemos visto cómo el Reino Unido fue restringiendo el acceso a la nacionalidad a medida que avanzó el fenómeno migratorio, y Francia, por su parte, se ha cuestionado y ha replanteado el *ius soli* en cuanto comenzaron a percibirse las *segundas generaciones* como un problema, con el segundo gobierno de Jacques Chirac (1987) (Hajjat y Mohammed, 2016: 109).

Las facilidades a la naturalización no implican una mayor tolerancia hacia la expresión de las especificidades culturales. Francia, a pesar de su larga tradición como país receptor de inmigración, ha sido habitualmente hostil a la expresión de la diferencia y ello precisamente por su modelo abierto de ciudadanía. Al no basarse en la filiación sino en la adhesión a los valores fundacionales de la República, históricamente ha exigido la asimilación, esto es la disolución de todo particularismo en una cultura construida como nacional a través de la educación pública. Esta asimilación comenzó por considerar como amenazas la propia diversidad cultural y lingüística existente en el territorio francés. En el Reino Unido, por el contrario, la diversidad étnica está reconocida y formalizada, de modo que se puede traducir por ejemplo en políticas de acción positiva en favor de las minorías. El Reino Unido fue pionero de la idea de *integración*, que sustituía a la más antigua de *asimilación*. La *integración*, según el ministro laborista Roy Jenkins, era «una oportunidad de igualdad, acompañada de diversidad cultural, en un clima de mutua confianza» (Jenkins, 1966: 4; cit. en Brah, 2011 [1009]: 50). La preocupación por las relaciones interraciales o interétnicas dio lugar a lo que Brah (2011 [1996]: 50) llamó «industria de las relaciones raciales»: un dispositivo dedicado a prevenir y combatir el racismo, pero que al mismo tiempo tendía a poner el foco en los «prejuicios» más que en

las causas estructurales, como la división del trabajo o las leyes de nacionalidad e inmigración. En el Reino Unido surgieron por ejemplo el ya citado Instituto de Relaciones Raciales (Institute of Race Relations, IRR) originalmente una organización benéfica creada en 1958 que en 1972, al calor de los primeros conflictos, dio un giro hacia un perfil más político y crítico; la Fundación Runnymede (Runnymede Trust), creada en 1968, que fue la que lanzó a la arena pública la cuestión de la islamofobia a mediados de los noventa, o la Comisión por la Igualdad Racial (Commission for Racial Equality, CRE), establecida por la ley de Relaciones raciales (*Race Relations Act*) de 1976.⁸³ En Francia ese tipo de políticas son formalmente inexistentes, aunque se han dado de hecho, bajo la etiqueta de políticas generales, iniciativas que están dirigidas a grupos específicos (Calvès, 1999).

En Bélgica conviven en cierta medida los dos modelos: Bruselas y Valonia aplican políticas parecidas a las francesas mientras que Flandes sigue un patrón más cercano al británico (Rea, 2006: 162). En Alemania, las grandes dificultades para la naturalización de los inmigrantes turcos o magrebíes (que en parte pueden considerarse resultado de la inexistencia de una relación colonial previa) dio lugar a una cierta laxitud inicial hacia la expresión de la diferencia, en la idea de que, al tratarse de extranjeros, la identidad nacional se veía afectada solo relativamente, y por la misma razón se dejó en manos de actores foráneos (como el Estado turco) la gestión de lo relativo a la religión islámica (Leveau, 1992: 143).

5.2.2.3. La emergencia política migrante

Una tercera pata de la problematización de la inmigración es la agencia política de los inmigrantes. En Francia, la conflictividad ligada a la independencia de Argelia y las actividades del FLN en suelo metropolitano fueron un antecedente del «problema» que generaba el hecho de que los trabajadores inmigrantes se constituyeran en sujetos susceptibles de movilizarse y reclamar derechos. La DPM alertó ya a principios de los setenta del riesgo de que se produjera un nuevo mayo del 68 si encontraba el apoyo de una masa suficiente de trabajadores extranjeros (Laurens, 2009: 216-220), pero fue más tarde, en la primera mitad de los ochenta, cuando los inmigrantes y sus descendientes emergieron como sujetos políticos. El primer escenario, puramente laboral, fue el de las

⁸³ La *Race Relations Act* de 1976 ampliaba leyes similares de 1965 y 1968 y fue más adelante enmendada en el 2000 y finalmente sustituida por la ley de Igualdad (*Equality Act*) en 2010.

huelgas contra los despidos masivos en la industria del automóvil. El segundo, más social, lo protagonizaron las *segundas generaciones* mostrando su voluntad de permanencia en la sociedad francesa. Ambos escenarios marcan sendos hitos en la construcción tanto del problema migratorio como del problema musulmán. Las huelgas de 1982 y 1983 tuvieron un patrón netamente obrero: las reivindicaciones se referían esencialmente a los salarios, los despidos y las condiciones de trabajo y se expresaron a través de los sindicatos. Sin embargo, el hecho de que la mayoría de los trabajadores fueran inmigrantes y que la movilización derivara en acciones más contundentes como ocupaciones de fábricas provocó que la clase política y la prensa empezaran a desacreditarlas mediante un discurso que las vinculaba con los intereses del «integrismo islámico», aprovechando el rédito mediático de la Revolución iraní (1979). Para ello, traían a colación las reivindicaciones que tenían que ver con la práctica de la religión musulmana (derecho a disponer de oratorio en el lugar de trabajo) o el uso de marcadores culturales como la lengua árabe o la fraseología islámica. Lo que era una lucha de clases—concepto que estaba ya de capa caída tras los primeros avances neoliberales— fue presentado exitosamente como una guerra de religión y se produjo así una de las primeras amalgamas explícitas, en Francia, entre clase, inmigración y musulmanidad (Hajjat y Mohammed, 2016: 105-106).

El otro escenario apareció casi a la vez y fue la emergencia reivindicativa de la llamada *segunda generación*, los hijos de los inmigrantes, nacidos y/o criados en Francia, que aceptaban peor que sus padres la división social que reservaba los trabajos no cualificados a los inmigrantes y los estigmatizaba de modo que pareciera que no podían desempeñar otros:

[...] la situación de discriminación y marginación sistemática hacia los miembros de una minoría étnica, que lleva aparejada la asociación de clase y etnia, tiene un elevado potencial de conflicto social a medio plazo [...]. El inmigrante se ve movido en buena medida por el deseo de prosperar, pero para él puede ser suficiente el cambio experimentado con la migración, sin embargo, sus hijos, criados en el país receptor, tienen aspiraciones sociales similares a las de sus compañeros de clase y difícilmente pueden admitir que dicho país les niegue las mismas oportunidades que a éstos. Ellos no son inmigrantes y no se van a adaptar como sus padres para desempeñar el mismo papel (Pumares Fernández, 1998: 292).

Esta emergencia se expresó en multitud de prácticas políticas, discursivas, artísticas y culturales, que tenían un mismo objetivo de visibilización externa y empoderamiento interno de las comunidades poscoloniales. En el terreno político, el momento fundador

fue la Marcha por la Igualdad y contra el Racismo, llamada coloquialmente *Marche des Beurs* debido a su fuerte componente magrebí.⁸⁴ Partió de un suburbio de Marsella en octubre de 1983 y acabó en París en diciembre con una manifestación de más de 100 000 personas. La irrupción en la escena pública, y por tanto en la escena política, de la juventud de la inmigración fue, en sí misma, un vector de conmoción del terreno político y marcó el inicio de la consciencia de que la defensa de los inmigrantes, la mejora de sus condiciones, pasaba necesariamente por situar la lucha en el terreno político y por el protagonismo de los propios inmigrantes y sus hijos. La marcha fue un acontecimiento que «llevó a la inmigración a la existencia política; y esa existencia política cuestionó a la propia República, construida sobre la negación de la existencia política indígena» (Khiari, 2013: 7).⁸⁵Y, por otra parte, supuso la constatación de que esas *segundas generaciones* no pretendían regresar al país de origen de sus padres —como hasta entonces solía inferirse— sino que afirmaban su voluntad de pertenencia a la sociedad de residencia, con plenos derechos sociales y políticos. La afirmación política era también, en cierto sentido, una elección. Como decía Farid Boudjellal, una de las figuras del movimiento *beur*:

Necesitábamos dar testimonio de nuestra existencia; nos planteábamos mucho la cuestión del retorno; vivíamos en ese mito de regresar a la tierra de nuestros orígenes. En aquella época pensé seriamente en instalarme en Argelia. Hemos heredado la nostalgia de nuestros padres. Y además, estaba la política del millón...⁸⁶Los inmigrantes ya no eran indispensables a la sociedad francesa, así que, para mí, había que afirmar nuestra presencia o marcharse (Boudjellal y Yah, 2005: 131).⁸⁷

⁸⁴El término *arabe*, cargado de connotaciones negativas, fue transformado por los propios jóvenes francomagrebíes, mediante el recurso al *verlan* (inversión de las sílabas de una palabra), en *beur* (de *a-ra-beu* > *beu-ra-a* > *beur*), denominación que suena igual que *beurre* ('mantequilla'), lo que da lugar a numerosos juegos de palabras. Por ejemplo, uno de los grupos más emblemáticos y reivindicativos de la escena cultural *beur*, creado en 1985 en Toulouse, se llama Zebda, que en árabe significa 'mantequilla'.

⁸⁵ «[...] il a amené l'immigration à l'existence politique. Et cette existence politique a questionné la République elle-même, construite sur la négation de l'existence politique indigène.»

⁸⁶ La política del millón, puesta en marcha por el secretario de Estado para la Inmigración Lionel Stoléru a finales de los setenta, pretendía reducir a la mitad el número de inmigrantes en Francia ofreciendo una prima de 10.000 francos para el retorno (que equivalía a un millón de los antiguos francos, anteriores a la reforma monetaria de 1960).

⁸⁷ «On avait besoin de témoigner de notre existence ; on se posait beaucoup la question du retour ; on vivait dans ce mythe de revenir sur la terre de nos origines. A l'époque, j'ai pensé sérieusement à m'installer en Algérie. Nous avons hérité de la nostalgie de nos parents. Et puis, il y avait la politique du million... Les immigrés n'étaient plus indispensables à la société française ; alors, pour moi, il fallait affirmer notre présence ou partir.»

La *Marche des Beurs* dio lugar a una institucionalización indirecta del antirracismo, a través de la instrumentalización de una organización creada *ad hoc* poco después (1984): SOS Racismo (SOS Racisme). Con el apoyo del Partido Socialista entonces en el poder y el «músculo» militante de la Unión de Estudiantes Judíos de Francia (Union des étudiants juifs de France, UEJF), SOS Racismo se opuso exitosamente a la extensión del discurso xenófobo capitaneado entonces por el FN, que reclamaba la repatriación de los inmigrantes. Sin embargo, lo hizo con un discurso que negaba en cierta medida la capacidad de agencia de los inmigrantes y presentaba el racismo como un problema apolítico, ligado a actitudes y prejuicios, y que debía desaparecer permitiendo que los inmigrantes se integraran. Como decía uno de los grandes defensores de la integración argelina, el orientalista y politólogo Bruno Étienne, si «los esquimales de Groenlandia son europeos, ¿por qué no los *beurs*?»⁸⁸ (Commission de la nationalité, 1988: 133-134).

La campaña *Touche pas à mon pote* ('no toques a mi colega') de 1985 contó con la participación de grandes figuras del mundo de la cultura y la política y alcanzó una amplia difusión mediática, pero tuvo también el efecto de situar a esta organización recién creada por delante de las organizaciones antirracistas existentes y sobre todo de eclipsar las reivindicaciones del incipiente movimiento *beur*, ya que este no consiguió poner en pie una organización unificada lo suficientemente fuerte como para servir de referencia alternativa:

Sin embargo, el éxito y la notoriedad de SOS no satisfacen a todo el mundo, en particular a los responsables de las asociaciones del «movimiento *beur*» que estaban unos meses antes en el foco de la escena mediática. Tienen el sentimiento de que el éxito de SOS los margina y les priva del fruto de sus acciones. Las opciones tácticas de la asociación (apoliticismo, movimiento festivo y no reivindicativo, tema del mestizaje) aparecen también como elecciones políticas de fondo, opuestas a las tomadas por muchos movimientos *beurs*, que sostienen a menudo un discurso «radical» y a veces «identitario». Las tomas de posición de la mayor parte de los dirigentes de asociaciones de la «segunda generación procedente de la inmigración» son, pues, muy hostiles à SOS-Racismo (Juhem, 1998: 25-26).⁸⁹

⁸⁸«Les Esquimaux du Groenland sont européens, pourquoi pas les Beurs?»

⁸⁹«Cependant, le succès et la notoriété de SOS ne satisfont pas tout le monde, en particulier les responsables des associations du "mouvement beur" qui étaient quelques mois auparavant sur le devant de la scène médiatique. Ils ont le sentiment que le succès de SOS, les marginalise et les prive du fruit de leurs actions. Les options tactiques de l'association (apolitisme, mouvement festif et non-revendicatif, thème du mélange) apparaissent aussi comme des choix politiques de fond, à l'opposé de ceux qu'ont fait beaucoup de

Su eslogan «no toques a mi colega» puede entenderse como muestra de este antirracismo paternalista si se entiende como una interpelación a un francés *de souche* (de origen) por parte de otro, en relación con un tercero —el *colega*— que sería el inmigrante, objeto pasivo de racismo, y que permanece mudo.

En el Reino Unido, los primeros conflictos laborales que implicaban sobre todo a trabajadores asiáticos comenzaron en los años sesenta, que fueron también años de intensa sindicación, espoleada por organizaciones de izquierdas como la Asociación de Trabajadores Indios (Indian Workers Association, IWA). Como en el caso francés, se movilizaron recursos culturales propios —lingüísticos, religiosos, afinidades de origen, lazos familiares...— para animar a los trabajadores a unirse a los sindicatos. Sin embargo, las huelgas de 1964 y 1965 mostraron las ambivalencias de los sindicatos mayoritariamente blancos hacia los afiliados no blancos y las dificultades de articulación de las cuestiones de raza y clase (Moore, 1975). En los años siguientes fueron muchos los conflictos laborales planteados por trabajadoras y trabajadores asiáticos en los que se denunciaban las diferencias salariales y de tarea con los blancos de igual categoría así como el acoso racial y sexual. Las mujeres, cuando no fueron protagonistas directas de las luchas como trabajadoras (como en la huelga de Imperial Typewriters de 1974, la de los laboratorios fotográficos Grunwick de 1977 o la de la fábrica de caramelos Chix en 1979-1980), tuvieron un importante papel como movilizadoras de apoyos, ante la débil solidaridad de los trabajadores blancos.

A los conflictos laborales planteados por los *padres* sucedieron las reivindicaciones de los *hijos*, que se centraban más en cuestiones sociales y de defensa contra un racismo que se expresaba muy a menudo en formas violentas. A finales de los setenta, emergieron múltiples experiencias de autoorganización entre la juventud «negra». En algunos casos, se trató de grupos de mujeres que «trataron cuestiones patriarcales además de raciales y de clase, y en el proceso acabaron cuestionando las políticas de género de los movimientos de jóvenes dominados por hombres y de los "grupos de izquierda", así como el etnocentrismo y las políticas "raciales" de los grupos feministas blancos» (Brah, 2011 [1996]: 68). En este contexto surgió el término *black*, 'negro' como reappropriación positiva

mouvements beurs, qui tiennent souvent un discours "radical" et parfois "identitaire". Les prises de positions de la plupart des dirigeants d'associations de la "deuxième génération issue de l'immigration" sont donc très hostiles à SOS-Racisme.»

del vocabulario colonial que trataba a los habitantes de las colonias de *black* o *coloured*, 'de color'. La negritud (*blackness*) británica fue un proceso de subjetivación política que tuvo sus precedentes en la *négritude* de las colonias francesas de África y el Caribe que habían cultivado Aimé Césaire, Léopold Sedar Senghor y otros, el *black nationalism* del jamaicano Marcus Garvey y, por supuesto, el *black power* estadounidense que se desarrollaba en los mismos años. La particularidad británica es que no se refería únicamente a los afrodescendientes sino que englobaba a los migrantes procedentes del subcontinente indio y otras partes de Asia, en coherencia con la idea de que lo *negro* —y por extensión, la raza— no es un tono de piel sino una posición en una relación social. La decisión de permanencia (o la constatación de su inevitabilidad) en la diáspora implicaba entrar en el espacio político y reinventar un lugar simbólico desde el que hacerlo:

La identidad que produjo todo ese enorme espacio político en Gran Bretaña, como en otros lugares, fue la categoría *negro*.

[...] Ser negro no era una cuestión de pigmentación. El negro del que estoy hablando es una categoría histórica, una categoría política, una categoría cultural. En nuestro lenguaje, en ciertos momentos históricos, tenemos que usar el significante. Tenemos que crear una equivalencia entre el aspecto de las personas y sus historias. Sus historias están en el pasado, inscritas en sus pieles, pero no es por sus pieles por lo que son negras en sus mentes.

[...]

El negro fue creado como una categoría política en un cierto momento histórico. Fue creado como consecuencia de ciertas luchas simbólicas e ideológicas. Dijimos: «Habéis pasado quinientos, seiscientos, setecientos años elaborando la simbología que hace de lo negro algo negativo. Ahora no quiero otro término. Quiero ese término, el negativo, ese es el que quiero. Quiero tomar parte en esa acción. Quiero sacarlo del modo en que se ha articulado en el discurso religioso, en el discurso etnográfico, en el discurso literario, en el discurso visual. Quiero arrancarlo a esa articulación y articularlo de una manera nueva».

[...]

Esa idea fue extremadamente importante en las luchas antirracistas de los años setenta; la idea de que personas de diversas sociedades y culturas llegaran a Gran Bretaña en los años cincuenta y sesenta como parte de esa gran ola de migración desde el Caribe, África oriental, el subcontinente asiático, Pakistán, Bangladesh, diferentes partes de la India, y todos se identificaran políticamente como negros.

Lo que dijeron fue: «Es posible que tengamos en realidad distintos colores de piel, pero en relación con el sistema social, frente al sistema político de racismo, es más lo que nos une que lo que nos divide». La gente empezó a preguntar: «¿Eres de Jamaica, eres de Trinidad, eres de Barbados?» —Podéis ver el proceso de divide y vencerás—. «No. Solo dirígete a mí como lo que soy. Sé que no puedes ver la diferencia así que llámame simplemente *negro*».⁹⁰ (Hall, 1991: 53-55)

El denominador común de las movilizaciones de las *segundas generaciones* fue que ya no lo hacían como «trabajadores extranjeros» ni se circunscribían al lugar que en principio les correspondería como tales, que era el centro de trabajo, que por lo demás estaba en trance de desaparición como espacio reivindicativo. Aunque se expresaran desde identidades poscoloniales, actuaban partiendo de una afirmación de pertenencia a la sociedad en la que vivían, lo que les hacía aparecer como particularmente disonantes y conflictivos a ojos de algunos de sus conciudadanos:

La aparición de los grupos de jóvenes marca la llegada de una nueva forma de agenciamiento asiático político y cultural. No es que estos grupos sean más «progresistas» que el grupo de edad de sus padres, como suele decirse en algunos debates públicos. Más bien, al haber crecido en Gran Bretaña, articulan un discurso político de arraigo británico. Reivindican las localidades en las que viven como su «hogar». Y aunque pueden ser contruidos como «forasteros», desafían estos espacios psicológicos y geográficos desde la perspectiva de quien es de allí. Incluso cuando se describen como «asiáticos», no se trata de una vuelta a algún tipo de identidad «primigeniamente asiática». De lo que hablan es de una modalidad de ser «asiático-

⁹⁰ «The identity which that whole, enormous political space produced in Britain, as it did elsewhere, was the category Black. [...] Black is not a question of pigmentation. The Black I'm talking about is a historical category, a political category, a cultural category. In our language, at certain historical moments, we have to use the signifier, We have to create an equivalence between how people look and what their histories are. Their histories are in the past, inscribed in their skins, But it is not because of their skins that they are Black in their heads.[...] Black was created as a political category in a certain historical moment. It was created as a consequence of certain symbolic and ideological struggles. We said, "You have spent five, six, seven hundred years elaborating the symbolism through which Black is a negative factor. Now I don't want another term. I want that term, that negative one, that's the one I want. I want a piece of that action. I want to take it out of the way in which it has been articulated in religious discourse, in ethnographic discourse, in literary discourse, in visual discourse. I want to pluck it out of its articulation and re-articulate it in a new way." [...] That notion was extremely important in the anti-racist struggles of the 1970s; the notion that people of diverse societies and cultures would come to Britain in the fifties and sixties as part of that huge wave of migration from the Caribbean, East Africa, the Asian subcontinent, Pakistan, Bangladesh, from different parts of India, and all identified themselves politically as Black. What they said was, "We may be different actual color skins but vis-a-vis the social system, vis-a-vis the political system of racism, there is more that unites us than what divides us." People begin to ask "Are you from Jamaica, are you from Trinidad, are you from Barbados?" You can just see the process of divide and rule. "No. Just address me as I am. I know you can't tell the difference so just call me Black"».

británico». Estas identidades nacionales asiático-británicas inauguran un cambio generacional fundamental. (Brah, 2011 [1996]: 71).

5.2.3. La islamofobia y la construcción del enemigo interno

Como hemos visto, la problematización de la diferencia cultural en algunos países se dio implícita o explícitamente en torno al islam (Planet Contreras, 2008). El escenario más claro fue y sigue siendo Francia (Geisser, 2012a). A mediados de los años ochenta, en el marco del debate social sobre la inmigración, las facilidades que daba Francia a la naturalización (en comparación con legislaciones más restrictivas como la alemana o la suiza) y el hecho de que quienes la solicitaran en mayor medida fueran magrebíes provocaba en algunos agentes políticos una sensación de desvalorización de la nacionalidad francesa (Schnapper, 1988: 17). En 1986, un proyecto de reforma del Código de nacionalidad (Code de la nationalité) suscitó vivas polémicas que forzaron su retirada. El primer ministro Chirac convocó entonces una comisión de expertos o de sabios (*sages*) para reflexionar sobre la oportunidad de reformar el derecho de nacionalidad teniendo en cuenta «a qué situación —social, demográfica, cultural, internacional— se confrontará el derecho de nacionalidad en Francia en los próximos años, a qué poblaciones afectará y cuál es la capacidad de acogida de la sociedad francesa respecto a las mismas» (Schnapper, 1988: 9). La comisión, por tanto, pretendía abordar la traducción jurídica que debía tener la actualidad y prospectiva de la inmigración en Francia, en términos generales, pero en la práctica se centró en las comunidades magrebíes y sus características culturales, el islam entre ellas (ibíd.: 15). Aunque el informe de la comisión establecía que ninguna cultura ni ningún origen geográfico, por lejano que fuera, era «inasimilable», y que todas las migraciones habían sufrido su dosis de xenofobia, sí justificaba, apelando a la opinión pública, la excepcionalidad de los musulmanes:

Algunos sectores de la opinión pública atribuyen la responsabilidad de las dificultades actuales al hecho de que una parte importante de los nuevos inmigrantes sean de origen musulmán. Hay historiadores que subrayan la resistencia que el islam ha opuesto a la civilización cristiana a lo largo de los siglos. No se trata de negar los conflictos que pueden surgir de la vida en común y la participación en la misma unidad nacional de poblaciones cuya historia y tradiciones no son las mismas. Hay que constatar, sin embargo, que la mayoría de los hijos de inmigrantes de origen musulmán (o musulmanes franceses), poco practicantes, no conocen apenas el islam

más que a través de la imagen que les ofrece del mismo la escuela francesa.⁹¹
(Commission de la nationalité, 1988: 26-27)

El problema del islam, además de su historia de resistencia a la civilización cristiana, residía según el informe, en la existencia de un derecho civil específico (poligamia, desigualdad de sexos, matrimonios forzosos, etc.) que Francia no podía admitir en nombre de la multiculturalidad o del relativismo cultural. Sin embargo, el informe añadía en tono tranquilizador, nuevamente, que la escolarización de las jóvenes de origen inmigrante estaba provocando cambios importantes en las tradiciones familiares, y que si bien la «evolución» no se daba sin tensiones e iba a tomar su tiempo, finalmente había que confiar en los resultados. No en vano «la cultura francesa en la que los jóvenes de origen extranjero han sido educados se beneficia del prestigio de la modernidad»⁹² (ibíd.: 27). El informe hacía suyas, en cierta medida, las tesis de uno de sus *rapporteurs*, el islamólogo Bruno Étienne, profesor del Instituto de Estudios Políticos (Institut d'études politiques) de Aix-en-Provence. «Los musulmanes no son integrables», declaraba Étienne, ya que «es muy difícil para el islam domesticar la esfera de lo privado»⁹³ (ibíd.: 135) pero añadía que, afortunadamente, muy pocos de los franceses de origen musulmán eran realmente musulmanes practicantes, apenas un 5% según sus cálculos, lo que le llevaba a afirmar provocativamente: «No hay musulmanes en Francia»⁹⁴ y a criticar la construcción académica y mediática de una categoría —los *musulmanes*— que no tenía correspondencia con la realidad empírica (ibíd.: 131). Étienne afirmaba que el islam era tan ajeno a los valores de la República como lo había sido en su momento la fe católica. Por eso, proponía construir una «Iglesia musulmana de Francia»⁹⁵ que permitiera a las instituciones tener interlocutores legítimos, reconocidos jurídicamente y alejados de

⁹¹ «Certains secteurs de l'opinion publique attribuent la responsabilité des difficultés actuelles au fait qu'une part importante des nouveaux immigrés est d'origine musulmane. Des historiens insistent sur la résistance que l'Islam a opposée à la civilisation chrétienne au cours des siècles. Il ne s'agit pas de nier les conflits que peuvent provoquer la vie commune et la participation à la même unité nationale de populations dont l'histoire et les traditions ne sont pas les mêmes. Il faut toutefois constater que la majorité des enfants d'immigrés d'origine musulmane (ou de Français musulmans), peu pratiquants, ne connaissent guère l'Islam qu'à travers l'image que leur en donne l'école française.»

⁹² «La culture française dans laquelle les jeunes d'origine étrangère ont été élevés bénéficie du prestige de la modernité.»

⁹³ «Les musulmans ne sont pas intégrables [...] c'est très difficile pour l'Islam de domestiquer la sphère du privé [...]»

⁹⁴ «[...] il n'y a pas de musulmans en France.»

⁹⁵ «Église musulmane de France.»

injerencias extranjeras, y facilitara el surgimiento de un islam francés adecuado a los valores de la República. De ese modo, concluía Étienne, Francia sería una vez más un modelo para el resto del mundo. La «Iglesia musulmana» de Étienne se materializó años después en el Consejo Francés del Culto Musulmán (Conseil français du culte musulman), fundado en 2003.⁹⁶ En minoría quedaron las tesis de otros *rapporteurs* como Mohamed Arkoun, director del Instituto de Estudios Islámicos (Institut d'études islamiques) de la Universidad París III, que compareció ante la comisión en calidad de representante de la Gran Mezquita de París junto a otros dos colaboradores del entonces rector de la misma, Cheikh Abbas. Arkoun insistía, entre otras cosas, en que la idea de que el islam no separa lo temporal de lo espiritual y por tanto que los musulmanes no son integrables más que al precio de dejar de lado su fe o de reformarla no es más que una extendida leyenda, cultivada también por los llamados especialistas. Y criticaba firmemente la construcción de una idea esencial y universal de «islam» por encima de los múltiples contextos sociales, culturales e históricos que afectan a las poblaciones musulmanas (ibíd.: 368-381).

La conclusión del informe se decantó por las tesis del Bruno Étienne y estableció que los musulmanes eran integrables siempre y cuando no fueran total y verdaderamente musulmanes, de acuerdo con determinadas características que se atribuían al islam, como la incapacidad de separar los asuntos de Dios y del César (Mateo, 22: 21). Y, sobre todo, se consideraba que el islam tendía a ser esencial y totalizador, capaz de modelar de un modo determinado las vidas de los musulmanes mientras fueran coherentes con los mandatos de su religión. Dicho lo cual, el informe se mostraba optimista ya que atribuía a los valores republicanos —no cuestionados— una capacidad natural e inevitablemente integradora, aunque requiriera tiempo y pedagogía. Por otro lado, el informe y sus *rapporteurs* tendían a *culturizar la ciudadanía* (Sunier, 2015: 79) es decir, a hacer hincapié en la cultura, la religión, la educación y los sentimientos de pertenencia, más que en la condición socialmente subalterna de los inmigrantes y sus hijos, aunque reconocieran sus dificultades económicas y de movilidad social. O dicho de otro modo, consideraban que era la cultura (o la religión) la que representaba un problema para los

⁹⁶ Los intentos de institucionalización del islam mediante la creación de instancias de representación y/o autoridad ha sido habitual tanto en la gestión colonial de poblaciones musulmanas como en los Estados poscoloniales y en los países receptores de migraciones musulmanas (véase Frégosi y Mohsen-Finan, 2005 y Planet Contreras, 2008).

inmigrantes, y no a la inversa, esto es, que a lo mejor la posición de los inmigrantes en la base de la jerarquía social era la que convertía en especialmente problemática su cultura. Como señalaban los miembros de una asociación de jóvenes «francomagrebíes», la identidad se construye relacionamente y ser francés no era solo una cuestión de voluntad de integrarse sino, para empezar, de ser reconocido como igual, lo que —decían— era raro que ocurriese en la práctica. Y en segundo lugar, de ser capaces de intervenir en los asuntos públicos, lo que resultaba prácticamente imposible en condiciones de desventaja social y económica (Commission de la nationalité, 1988: 103-105).

La idea de integración como evolución a mejor y ascenso dentro de una jerarquía cultural es uno de los ejes sobre los que se construyeron las políticas de integración en varios lugares de Europa. Thijl Sunier (2015) señala cómo la gestión holandesa de la diversidad cultural, a partir de los años ochenta, se organizó sobre la base de que «la cultura holandesa era superior a otras culturas» y que «el proceso de asimilación evolucionaría de modo gradual y natural, cuando los inmigrantes se integra[ra]n social y económicamente y cayeran en la cuenta de que la sociedad holandesa es moralmente superior a la suya» (p. 77). Al contrario que Francia, Holanda fue inicialmente muy tolerante con la expresión de la diversidad cultural y la práctica religiosa, en la idea de que ello facilitaría la integración, y con la premisa de que a la larga los particularismos serían abandonados en favor de los llamados «valores básicos» y la cultura local. Como en Francia, en Holanda el islam acabó siendo considerado en el debate público como principal rasgo de diferencia cultural, algo que estaba en estrecha relación con la relevancia mediática que había ido adquiriendo en el escenario internacional (ibíd.: 78-79).

La situación del Reino Unido fue, en origen, algo distinta. En primer lugar, la legislación que estaba en vigor en el momento de las primeras oleadas migratorias procedentes de la Commonwealth facilitó la participación política de los inmigrantes, pese a su marginación social, por lo que existieron cargos públicos de origen migrante en fechas relativamente tempranas, si las comparamos con otros países (Leveau, 1992: 141). En segundo lugar, el Reino Unido no puso demasiadas cortapisas a la expresión de la diversidad cultural y religiosa, por razones diversas: por la propia tradición «multicultural» del Reino Unido y su imperio; por la temprana constatación de que las políticas de asimilación pura y dura no iban a dar los frutos deseados (Sardar, 2015: 72-73); por el deseo de desactivar mediante la división comunitaria —el «impulso minorizador» (Brah, 2011 [1996]: 262) o el multiculturalismo «exótico» (Hall, 1991: 55-56)— las identidades reivindicativas

fuertes y la reflexión sobre los procesos de minorización y alterización; y, por último, por el traspaso de las competencias sobre la convivencia cultural al ámbito de las administraciones locales, lo que amortigua su problematización social y permite soluciones más empíricas y menos «políticas» (Leveau, 1992: 143). El modelo del Reino Unido se opone frecuentemente al francés calificándolo de «comunitarista» frente al «asimilacionismo» del vecino continental. A pesar de la retórica antiinmigración de los gobiernos conservadores, la tendencia general ha sido «celebrar la diferencia» (Sardar, 2015: 73) e instituir a determinadas personas como portavoces o interlocutores de las distintas comunidades. El temprano énfasis de la legislación británica en la no discriminación por razón de «raza» (definida en términos fundamentalmente biológicos y de origen nacional) es, según Allen (2010), la razón de que el Reino Unido fuera el primer lugar donde se denunció y se nombró la existencia de un racismo específicamente antimusulmán, la *islamofobia*, que surgió como una forma de fundamentalismo cultural (Stolcke, 1995 [1993]: 4) susceptible de soslayar las acusaciones de racismo.

Ya hemos visto cómo la noción de *blackness* o negritud sobre la que se articularon las primeras resistencias de las poblaciones poscoloniales británicas utilizaba un marcador racista clásico y popular —«negro»— y lo resignificaba para nombrar a un colectivo social muy diverso afectado por una relación de dominación más o menos análoga. Se trataba de un concepto-paraguas cuya fuerza residía en su capacidad de nombrar y encauzar la expresión política unitaria de una serie de identidades subalternas hasta entonces silenciadas, y por eso tendió a rechazar las taxonomías internas, incluso las ideas de etnicidad y multiculturalismo, que se consideraban un modo de exotización. Sin embargo, por la misma razón la *blackness* amordazaba, a su vez, su propia diversidad, la multiplicidad de orígenes y situaciones que la componían así como las propias contradicciones y relaciones de dominación internas (Hall, 1991: 55-57). De modo que la hegemonía política de la *blackness* acabó siendo contestada por otras formas de autoidentificación, entre ellas la musulmana, que hacia finales de los ochenta se había hecho primordial (Hajjat y Mohammed, 2016: 81).

En 1989 se produjo la conexión primordial entre el «problema musulmán» que se estaba gestando a nivel global y la vida de los musulmanes británicos, con la «condena» a muerte por blasfemia lanzada contra el imam Jomeini contra el ciudadano británico Salman Rushdie, autor de la novela *Los versos satánicos*. El caso Rushdie produjo un cambio cualitativo en la percepción de los musulmanes británicos por parte de sus conciudadanos:

«La expresión de escándalo y agravio por la publicación de *Los versos satánicos* transformó de repente a los musulmanes y sus comunidades respetuosas de la ley en un grupo inestable con poco aprecio por los valores británicos como la libertad de expresión» (Sardar, 2015: 73). También influyeron las reacciones contra Rushdie de una parte de los actores musulmanes británicos. La obra *The Muslim Manifesto*, de Kalim Siddiqui (1990), tuvo un papel importante en la producción de autoconciencia musulmana (Hajjat y Mohammed, 2016: 82) y posiblemente también de islamofobia, debido a su contenido reaccionario y crítico con la sociedad liberal y el islam reformista. Más adelante, los atentados del 11 de septiembre de 2001, las guerras de Iraq y Afganistán (con participación del ejército británico), los ataques de Londres del 7 de julio de 2005, el asesinato de un soldado en Londres el 22 de mayo de 2013 por parte de dos inmigrantes nigerianos convertidos al islam o la partida de musulmanes británicos a Siria han ido afianzando la percepción de los musulmanes «como una amenaza situada en el interior de las propias sociedades» (Sardar, 2015: 73).

En los años ochenta y noventa, en paralelo a la demonización internacional de una parte de los musulmanes, surgió el fenómeno del *revivalismo* islámico, *reislamización* o *nuevo pietismo*, que convirtió al islam en uno de los principales polos de afirmación identitaria, tanto en las sociedades de mayoría musulmana como en las diásporas (Hajjat y Mohammed, 2016: 113; Mateo Dieste, 2017: 177). El hiyab es el principal símbolo de esa tendencia (Göle, 2007 [2005]: 127; Lazreg, 2014). El estatuto de las mujeres, y en particular su regulación vestimentaria, está en el centro de la dialéctica islam-occidente y tradición-modernidad desde la época colonial y se conformó a partir de los años ochenta como un espacio esencial de los debates sobre la presencia del islam en Europa. En Francia, se constituyó más que en ningún otro sitio como uno de los campos de batalla simbólicos de la «integración» debido a la definición laica de la cultura nacional (Göle, 2007 [2005]: 127-136; Ramírez, 2014b: 99-100). En 1989, tres chicas de origen magrebí fueron apercibidas en un colegio público por llevar un pañuelo en la cabeza, signo que el colegio consideró religioso y por tanto incompatible con el principio de laicidad que debía regir la escuela republicana (y entendiendo que dicho principio, aplicable en principio a la institución, era extensible a su alumnos). Este hecho fue el primer paso de un largo y tenso debate jalonado por otros varios casos similares a lo largo de las dos décadas siguientes que se ha dado en llamar *affaire du foulard* (asunto del pañuelo o asunto del velo) y que se ha exportado a otros países, entre ellos España. En Francia, fue el gran hito

de la construcción del problema musulmán y uno de los grandes puntos de conexión de las dimensiones local y global del problema, hasta el punto de que ha sido comparado con el papel que jugó el caso Dreyfus en el caso del «problema judío» (Ramírez, 2014b: 103; Bouteldja *et al.*, 2004). El hiyab, y más generalmente el «retorno» al islam, ha sido comúnmente interpretado como una involución o un repliegue hacia posiciones tradicionales y retrógradas, por lo que en el caso europeo se consideró desde sus inicios como un rechazo deliberado a la integración y a los «valores» europeos, o, alternativamente, una provocación para obtener mejores condiciones de inserción social (Leveau, 1992: 136). En el primer caso, la constatación de que las diferencias culturales no iban a desaparecer de forma natural por la superioridad de la cultura local se tradujo en un cambio de la lógica de integración: de una «lógica de expansión» en la que el Estado tenía la responsabilidad de poner los medios para la integración, se pasó a una «lógica de exclusión», en la que eran *ellos*, los musulmanes, quienes tenían que demostrar la legitimidad de su presencia en el territorio mediante su integración, mientras que las instituciones se reservaban el derecho de seleccionar a los más integrables (Hajjat y Mohammed, 2016: 113). En el segundo caso, se interpretó que el *retorno* al islam en un contexto europeo, moderno y, en el caso francés, laico, era un modo de crear mecanismos de visibilidad y de solidaridad de grupo y de forzar una «integración por provocación», jugando con los miedos sociales que pudiera suscitar una afirmación de identidad diferencial a gran escala. En palabras de Rémy Leveau (1992: 136): «El objetivo es crear el interés y el diálogo por miedo a la violencia que pudieran crear las situaciones de oposición».

Joan Wallach Scott (2007) y Ángeles Ramírez (2014b) recuerdan que en los diferentes hitos del *asunto del velo* en Francia tuvo una importancia creciente el contexto de pánico moral (Cohen, 1972) por la emergencia del «integrismo» y el «terrorismo islámico». En la primera polémica de 1989, que afectaba a dos estudiantes de secundaria, ya se invocó en los medios la influencia iraní y el caso Rushdie. En el asunto de 1994, que afectó a dos jóvenes estudiantes de origen turco, y en la reactivación de la polémica en la segunda mitad de la década se insinuó ya como telón de fondo la guerra civil de Argelia (1991-2002) y sus efectos en suelo francés, con los atentados del Grupo Islámico Armado (الجماعة الإسلامية المسلحة GIA). Y a comienzos de la década siguiente (2003-2004), el *asunto del velo* quedó plenamente inscrito en el clima de guerra global «contra el terror», lo que tuvo como efecto que se pasara «de un problema inicial formulado como la incompatibilidad

de una vestimenta con una ley a otro en el que el foco se sitúa en una serie de prácticas violentas supuestamente asociadas a esa costumbre» (Ramírez, 2014b: 105).

A comienzos de los años noventa seguían existiendo profundas diferencias entre los Estados europeos con respecto a gestión de la inmigración y la «integración» de los inmigrantes y sus descendientes. Existe, sin embargo, una tendencia convergente. Para Tyrer (2013) la razón de la convergencia es que la problematización del multiculturalismo tiende a expresarse de un modo abstracto, desligada de posiciones políticas explícitas, en términos de mera gestión o gobernanza. Esto sirve para neutralizar las acusaciones de racismo —sin perjuicio de que la islamofobia ya de por sí es percibida popularmente como no racista—; es más, son críticas que a menudo alertan sobre la dificultad de ser expresadas, por miedo a ser tildadas de racistas, y quienes las expresan pueden por tanto presentarse como portavoces de una mayoría silenciosa, sometida a las constricciones de lo políticamente correcto. La diferencia cultural, se dice, amenaza la coherencia del tejido social; la presencia de extranjeros excede las capacidades del Estado de bienestar. Con frecuencia este discurso adquiere forma de autocrítica: debido a nuestra tradición humanista y liberal hemos hecho gala de una generosidad que amenaza con sepultar nuestros valores, conquistas y forma de vida. El principal referente de estas críticas, no siempre explicitado, son los musulmanes: ellos encarnan la «alteridad excesiva» (Grillo, 2007), y la militancia islamista, incluido el terrorismo, serían una expresión extrema de ese exceso de diferencia (Lentin y Titley, 2011: 34). Esta crítica al multiculturalismo, por el carácter «neutro» con el que se presenta, resulta extremadamente adaptable y ello podría explicar que se repita sin demasiadas variaciones en países que no solo tienen historias diversas en su relación con la diferencia cultural sino que ofrecen marcos institucionales muy distintos para la gestión de la misma, a pesar de lo cual los musulmanes son universalmente calificados como no integrables. La cuestión de la integración, por otra parte, se expresa igualmente en términos postpolíticos, ya que focaliza el «problema» en una diferencia cultural intrínseca, que moldearía completamente los comportamientos del otro y lo llevaría a ser más o menos integrable. El resto de condicionantes de la (no) integración, como la inserción social, escolar, espacial, etc. se consideran efectos de esa diferencia cultural, susceptibles a su vez de reforzarla o atenuarla. (Tyrer, 2013: 87-88).

Para Rea (2006) existe también una tendencia normativa convergente desde los años noventa, que se vio favorecida por la profundización de la integración europea. La firma

del Tratado de Ámsterdam el 2 de octubre de 1997 (que entró en vigor en 1999) convirtió la política de inmigración y asilo en una cuestión europea, al menos en principio (Rea, 2006: 161-163). Resulta interesante ver cómo la integración europea, si no ha conseguido crear una identidad común, lo que sí ha hecho en cierta medida es unificar la alteridad. En efecto, debido al principio de no discriminación entre ciudadanos de la UE, la división legal entre ciudadanos y extranjeros se ha hecho más compleja, dando lugar a tres categorías distintas: nacionales, comunitarios y extracomunitarios. Pero más allá de lo estrictamente normativo, la cohesión comunitaria ha redefinido también de manera compleja las percepciones de lo nacional y lo extranjero. Por un lado, los intentos de creación de una comunidad imaginada europea no han anulado la vigencia de las adscripciones nacionales, que parecen resurgir con más fuerza. Pero la tensión entre lo nacional, lo europeo y lo extraeuropeo ha alumbrado nuevas modalidades de identidad y etnicidad en el seno de la UE (Hall, 1991), de modo que ha surgido la idea de una identidad europea y occidental compartida, que *complementa* las identidades nacionales vigentes, especialmente cuando se confrontan a una alteridad definida igualmente en un nivel transnacional y superior. En muchos países europeos se percibe como extranjeras en mayor medida a aquellas personas que son de origen extraeuropeo (aunque sean nacionales del país) que a las que son de origen europeo (aun cuando constituyan la mayoría de extranjeros residentes en el país, como ocurre en varios Estados de la UE). Se puede pensar por tanto que existe una definición en curso de nuevas fronteras globales entre un endogrupo *blanco* (europeo, occidental, nativo) y un exogrupo *no blanco*, (no occidental, extraeuropeo, inmigrante o de origen inmigrante) (Rea, 2006: 166-167) superpuesta a las fronteras nacionales y a la distribución formal de los derechos de ciudadanía. Hasta el punto de que el rechazo al *otro* de origen inmigrante sería uno de los componentes de la identidad paneuropea precisamente en aquellos sectores que más abogan por un retorno a las identificaciones nacionales: «A pesar del resurgir del nacionalismo en Europa, la identidad europea no parece expresarse directamente como tal, sino que sólo aparece en contraste con la noción de "no-europeo". Entre los "no-europeos", las categorías de los "musulmanes" y de los "africanos" (negros) son las que más llaman la atención» (Rea, 2006: 179).

6. POLÍTICAS DE LA ISLAMOFOBIA⁹⁷

6.1. Los agentes de la islamofobia

La islamofobia ha sido identificada como una forma de caza de brujas (Kumar, 2017: 61). Más allá del uso figurado de la expresión, la caza de brujas propiamente dicha, que recorrió Europa y sus colonias en los albores de la Edad Moderna, fue analizada por Silvia Federici como un mecanismo de disciplinamiento de poblaciones ligado a la reorganización social y productiva del primer capitalismo y en particular a la acumulación primitiva de fuerza de trabajo. Federici señala (2010 [2004]: 24) que «cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación primitiva». En esta línea, podemos entender que la islamofobia es una forma de racismo ligada a las nuevas reconfiguraciones del capitalismo. La destrucción de Iraq, el desplazamiento masivo de poblaciones a través de los conflictos o la privatización de los servicios públicos (cuyo déficit se achaca entre otras cosas a la sobreexplotación por parte de los inmigrantes) son otras tantas formas de lo que David Harvey (2004 [2003]) ha llamado «acumulación por desposesión». Esto es, una captura violenta del bien común que tiene por objeto reiterar periódicamente la acumulación primitiva a fin de reimpulsar el rendimiento del capital. Por otra parte, el 11 S y la «guerra contra el terrorismo» constituyen el punto de inflexión hacia lo que Giorgio Agamben (2004 [2003]: 25) ha llamado un estado de emergencia o de excepción permanente como paradigma de gobierno. Guantánamo es el icono temprano de esa excepcionalidad ligada a la gestión de la «amenaza terrorista» y la construcción de los musulmanes como «categoría punible de personas» más allá del derecho (López Bargados, 2015: 27), porque se las supone «proclives a la comisión de actos terroristas» (Téllez Delgado, 2018: 11). Sobre los musulmanes en distintos lugares de Europa pesan hoy unas normas de excepción, no formalizadas legalmente pero apenas disimuladas. Distintos dispositivos relacionados con la «seguridad» o la «prevención de la radicalización» se dirigen fundamentalmente contra personas musulmanas o consideradas como tales. Solo a título de ejemplo: en el Reino Unido, la ley sobre Terrorismo

⁹⁷ Este capítulo es un desarrollo del artículo «Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia», redactado en paralelo a la tesis y publicado en la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)* en junio de 2018 (véase Gil-Benumeña, 2018a).

(*Terrorism Act*) de 2000 —aprobada bajo el gobierno laborista de Tony Blair— autorizaba en su artículo 44 las identificaciones policiales sin más requisito que una «sospecha razonable». Esto en España no es una legislación de excepción sino una práctica común, pero en el caso del Reino Unido, más garantista, se trataba de una disposición pensada para ser aplicada en espacios y tiempos acotados que en la práctica se utilizó en todo el Gran Londres durante casi una década, hasta que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos derogó el artículo 44 en 2010. El programa (*schedule*) 7 de la misma ley autoriza las retenciones selectivas de personas en los puertos y aeropuertos sin necesidad de justificar ninguna «sospecha razonable», lo que priva a las personas retenidas de los derechos básicos de los detenidos. Las guías de aplicación destinadas a los agentes legitiman el uso de criterios «étnicos», bien de forma genérica o bien señalando específicamente a los musulmanes: «Pueden existir circunstancias en las que sea apropiado que los agentes tengan en cuenta el origen étnico al seleccionar a las personas que deben ser retenidas en respuesta a una amenaza terrorista específica (por ejemplo, algunos grupos terroristas internacionales están asociados con determinadas identidades étnicas, como los musulmanes)»,⁹⁸ decía una instrucción de la policía británica en 2004 (Home Office, 2004; Kundnani, 2006). Esto se traduce en la práctica en una desproporcionada criminalización de determinadas minorías. Los pakistaníes en particular tienen 150 veces más posibilidades de ser retenidos (hasta nueve horas) en un aeropuerto británico que una persona blanca (Massoumi *et al.*, 2017b: 9-10). La islamofobia no es pues (o no únicamente) una discriminación religiosa, sino «una expresión emblemática del racismo biopolítico contemporáneo» (Tyrer, 2013: 21), cuyo *leitmotiv* es la religión pero que se nutre, además, de otros resortes de alterización e inferiorización como la xenofobia, el clasismo, el sexismo o la peligrosidad.

¿Quiénes producen y reproducen la islamofobia? Massoumi *et al.* (2017a) hablan de «cinco pilares» de la islamofobia, que serían: 1) los Estados; 2) partes del movimiento sionista; 3) el movimiento neoconservador; 4) el movimiento *counterjihad* y la extrema derecha; y 5) diversas corrientes de izquierda, progresistas y feministas. Creo que habría que añadir a estos cinco pilares los medios de comunicación, así como los «expertos» y *think-tanks* securitarios, que forman una suerte de intersección entre lo académico y lo

⁹⁸ «There may be circumstances where it is appropriate for officers to take account of a person's ethnic background when they decide who to stop in response to a specific terrorist threat (for example, some international terrorist groups are associated with particular ethnic groups, such as Muslims).»

mediático (Geisser, 2003, 2012b). En este capítulo voy a incidir en los que creo que tienen una relación más directa con esta investigación. En primer lugar, me referiré de un modo amplio a la «ultraderecha» para nombrar lo que Massoumi *et al.* llaman, por un lado, movimiento conservador y por otro movimiento *counterjihad* y extrema derecha, a los que añadiré la noción de *posfascismo* (Tamás, 2000, 2015; Traverso (2015, 2016, 2018 [2017])). En segundo lugar, haré referencia al papel de las instituciones estatales, agente medular del racismo y no mero instrumento, así como a algunas de las explicaciones recientes al crecimiento de la islamofobia y el racismo. Y, por último, me referiré de un modo más detallado al aspecto que más nos interesa en esta investigación, que son algunas de las posiciones de la izquierda europea sobre la islamofobia, y se mostrará cómo existen sectores y discursos dentro de la misma que intervienen de manera activa en la producción del estigma antimusulmán. De manera transversal, haré referencia asimismo a los otros puntales de la islamofobia que se han nombrado más arriba, y en particular al movimiento sionista.

La «ultraderecha» en un sentido laxo está conformada por al menos tres movimientos de élite con características distintas, aunque puedan darse combinaciones y desplazamientos. En primer lugar, el movimiento neoconservador, que proporcionó el apoyo ideológico al giro beligerante emprendido por la política exterior de Estados Unidos a partir de mediados de los años noventa y del que procede gran parte de la *expertise* sobre la «amenaza islámica». El espacio *neocon* está representado sobre todo por *think-tanks* y grupos de presión como la Henry Jackson Society en el Reino Unido, Counterjihad Europa o European Foundation for Democracy, entre otros. En España, el espacio *neocon* lo dominan el Grupo de Estudios Estratégicos (GEES), la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES), la Fundación Burke y quizás la Fundación Juan de Mariana —a la que otros identifican más bien con lo que en el ámbito anglosajón se denomina *libertarianism*—, así como algunos medios de comunicación como *Libertad Digital* e *Intereconomía* (cf. Carmona *et al.*, 2012).

En segundo lugar, la ultraderecha propiamente dicha: los movimientos de raíz fascista y racista, generalmente homófobos y sexistas, abonados a la estigmatización y, frecuentemente, la violencia directa contra toda clase de minorías, y que a menudo hacen bandera del antisemitismo del fascismo histórico. Un problema para determinar quiénes se adhieren a esta categoría es que gran parte de las grandes organizaciones europeas de ultraderecha —como el FN francés, el Partido de la Libertad de Austria (Freiheitliche

Partei Österreichs, FPÖ) o el Interés Flamenco (Vlaams Belang, heredero del Bloque Flamenco, Vlaams Blok)— se han deslizado hacia posiciones más afines a las del posfascismo, al que me refiero más abajo. Las organizaciones que responden más netamente a la tipología (neo)fascista serían Amanecer Dorado (Χρυσή Αυγή) en Grecia, Casa Pound en Italia, Ley y Justicia (Prawo i Sprawiedliwość) en Polonia o el Movimiento por una Hungría Mejor (Jobbik Magyarorszáért Mozgalom, o abreviadamente Jobbik). En España, el espacio fascista lo representan organizaciones como el Movimiento Social Republicano (MSR, disuelto en 2018), España 2000 o las diversas herederas de la Falange, y experiencias de nuevo cuño como el madrileño Hogar Social, inspirado en el movimiento de centros sociales *okupados*. Pero por razones diversas (cf. Casals Meseguer, 2017 y González Enríquez, 2017), no han prosperado los intentos de dotar a la ultraderecha constituida como tal de una base social amplia, ni siquiera con desplazamientos posfascistas (como los amagados por formaciones como España 2000 o Plataforma per Catalunya).

En tercer lugar, está el fenómeno emergente del llamado «extremismo de centro», «nuevo fascismo» o «populismo de derechas», entre otras denominaciones, que aquí llamaré *posfascismo* siguiendo a Tamás (2000, 2015) y Traverso (2015, 2016). En los países de Europa occidental, esa modalidad de ultraderecha ascendente que ha sido calificada provisionalmente como posfascismo tiene importantes diferencias con el fascismo clásico, del que en ocasiones procede y otras veces no. En primer lugar, se preocupa en marcar distancias con todo aquello que pueda ser identificado como ultraderechista. El recambio generacional en el FN sería el ejemplo más claro de esa distancia, pero hay formaciones sin pasado fascista como el Partido por la Libertad (Partij Voor de Vrijheid, PVV) de Geert Wilders o los círculos de Pim Fortuyn en Holanda. En segundo lugar, el posfascismo no es totalitario ni revolucionario: no se opone a las formas políticas dominantes de democracia electoral y gobierno representativo, y con frecuencia hace bandera de los derechos individuales, incluida la igualdad de género y la libertad sexual. De hecho muchas de sus representantes públicas son mujeres (Alabao, 2017; Kottig *et al.*, 2017), lo que no significa que sea feminista. Tampoco es en absoluto antisemita como el fascismo clásico. Todo lo contrario: comparte con los *neoon* su afinidad con el sionismo y la transformación del Holocausto en una nueva «religión civil» (Traverso, 2016: 113-127). No se basa «en movimientos de masas violentos y filosofías irracionales y voluntaristas» (Tamás, 2000) y de hecho no está respaldado, al contrario que el fascismo

clásico, por ninguna producción teórica reseñable, aunque sí cuente con hitos literarios de gran circulación como *La rabia y el orgullo* de Oriana Fallaci (2002 [2001]) o *Sumisión* de Michel Houellebecq (2015), por citar un texto fundacional y otro reciente. El posfascismo carece de autodefinición política clara; de hecho, se trata de un movimiento netamente pospolítico y populista, que se presenta como ajeno o transversal a las ideologías y que reivindica el retorno de la «gente común» a la «normalidad» perdida por las transformaciones sociales de las últimas décadas, en particular el multiculturalismo.⁹⁹

Una variante del posfascismo sería lo que en Estados Unidos se llama «derecha alternativa», (Alt Right), en la que se encuadra el presidente Donald Trump. Comparte con el posfascismo, tal y como lo describen Traverso y Tamás, su carácter pospolítico, aparentemente ajeno a las ideologías. Sin embargo, es conservador en su rechazo a la multiculturalidad, el feminismo, la diversidad sexual y lo que llaman ideología de género. En este aspecto, concuerdan con la idea de que en las reconfiguraciones de la ultraderecha «el odio hacia la emancipación femenina es un elemento completamente central, [...] porque la lucha de las mujeres hoy, cuando se plantea en el terreno de la reproducción, afecta a elementos fundamentales del liberalismo» (Toni Negri, en Alabao y Sánchez Cedillo, 2019). En España, el partido Vox parece haber evolucionado recientemente desde una posición marginal como derecha del Partido Popular (PP) hacia un discurso más decantado hacia las formas de la Alt Right, quizás debido a la intervención de Steve Bannon, jefe de campaña de Trump (Martínez, 2009).

El posfascismo disputa la hegemonía a la izquierda no solo en sus mismos espacios y segmentos sociales, sino también con sus mismos moldes discursivos e icónicos (Reguera, 2017). En la mayoría de los casos puede decirse que lo ha hecho exitosamente: no solo ha incorporado el aura contestataria de la izquierda, sino que también ha introducido en una parte de esta sus lógicas de problematización de la inmigración y la diferencia, como se explicará más abajo. ¿Qué justifica entonces su asimilación a la extrema derecha? Para Tamás (2010), la principal característica compartida entre fascismo y posfascismo es que «revierten la tendencia de la Ilustración de asimilar la ciudadanía a la condición humana» y restituyen al Estado soberano la capacidad de decidir discrecionalmente quién puede y quién no pertenecer a la comunidad cívica, y por

⁹⁹En este aspecto, coincide con el análisis neocon del «peligro islámico», cuando se expresa no en nombre de valores ideológicos sino en términos de gobernanza.

tanto quién es objeto de derechos y quién no. Si bien podemos objetar que esa distinción está implícita en la Ilustración (piénsese en las colonias, por ejemplo), y de hecho fue teorizada por Ernst Fraenkel (1941) bajo la denominación de *Estado dual*, el discurso del posfascismo instituye y explicita la idoneidad de un poder formado por dos ámbitos: uno normativo, donde la actividad estatal está sujeta a una reglamentación jurídica y fiscalizada por un poder judicial independiente, y otro discrecional, donde el poder actúa permanentemente como en un estado de excepción y el derecho positivo es anulado o supeditado a las necesidades de la situación excepcional. El Estado dual recrea el poder sacro premoderno, que se ejercía de manera heterogénea o asimétrica, e incide en la facultad del soberano para decidir en todo momento cómo y a quiénes se aplica un régimen u otro, lo que en sí constituye una discrecionalidad permanente. Al contrario que en el fascismo clásico, totalitario, el Estado discrecional solo es vagamente visible para los ciudadanos del Estado normativo, que en el Norte global constituyen la mayoría de las poblaciones. Por otro lado, la racialización-extranjerización del *otro* facilita su exclusión de la ciudadanía, dentro de la lógica implícita en el Estado nación. Es un «capitalismo sin rostro humano» (Traverso, 2017: 17).

El discurso posfascista goza de un predicamento que va mucho más allá de los agentes que lo producen. La discrecionalidad soberana que el posfascismo reclama existe de hecho: la gestión de las fronteras, los Centros de Internamiento de Extranjeros, el acoso policial, los programas de lucha antiterrorista o de denuncia y prevención de la «radicalización» marcan a determinados segmentos de la población como personas sujetas a la excepcionalidad, en función de características raciales no explicitadas normativamente pero no por ello menos operativas. Cuando la aplicación de esa discrecionalidad rebasa el ámbito del Estado y se hace extensible a la sociedad — pensemos en violencias y arbitrariedades cometidas contra musulmanes (y más habitualmente, musulmanas) en el espacio público, con razones y normas improvisadas— viene a la mente la figura del *homo sacer*, la persona desprovista de ciudadanía, reducida a nuda vida, «con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos» (Agamben, 2003 [1995], 110).

Lo anterior lleva entonces a considerar que el mayor agente de la islamofobia y a la vez el menos nombrado, su «columna vertebral» (Massoumi *et al.*, 2017b: 8 y ss.), lo constituyen las instituciones estatales. El racismo, en efecto, no es una colección de prejuicios sino ante todo una relación de poder institucionalizada, que requiere una

violencia legalmente autorizada, una rutina burocrática y una deshumanización de las víctimas como objetos de la burocracia, que no podría darse sin el concurso de los aparatos del Estado (Bauman, 1998 [1977]: 27, 87-88, 133-136). Aunque los poderes públicos no formen un bloque homogéneo sin fisuras ni contradicciones, resulta complicado ver en ellos una instancia arbitral y mediadora en materia de racismo salvo que se reduzca el racismo a un problema de «tolerancia» en las relaciones interpersonales, que es el enfoque que adoptan, necesariamente, las iniciativas «antirracistas» institucionales.

Sobre las posibles razones para la recreación de ese «poder sacro», en una entrevista reciente (Phillips, 2018), el economista Lant Pritchett argumentaba que los países desarrollados se dirigen hacia un suicidio demográfico (envejecimiento de la población crisis de pensiones, crisis de cuidados, etc.) que solo puede revertirse con una inmigración masiva de «mano de obra intensiva y relativa baja cualificación» (ibíd.). Es decir, precisamente aquello que la mayoría de los discursos públicos rechazan y problematizan, ya que, al contrario, la inmigración tolerable es precisamente la que tiene cualificación, y en ese sentido se han desarrollado programas para la importación de mano de obra cualificada en varios países de Europa (Fekete, 2009). Para evitar los problemas y debates ligados a la diferencia cultural, Pritchett piensa que se debe eliminar de entrada la posibilidad de «integración» o adquisición futura de la ciudadanía. Al contrario, piensa que se debe implementar un sistema dual similar al que existe en los países del Golfo, en el que la mano de obra migrante es integrada en la economía sin que exista perspectiva de integración en la sociedad política. Las migraciones, rotativas y reguladas, serían beneficiosas para ambas partes: los países desarrollados ocuparían los trabajos que sus ciudadanos no quieren desempeñar, sin necesidad de invertir grandes cantidades de dinero en la robotización, y los migrantes serían sustituidos periódicamente por nuevas remesas y podrían regresar a sus países con un capital. Pritchett es consciente de las resistencias políticas que genera esta idea, por el arraigo de la idea de que la inmigración implica una cierta integración social y política que a la larga puede desembocar en la ciudadanía. No obstante, piensa que esa lógica se impondrá por sí sola en muy poco tiempo.

A partir de estas afirmaciones, Alabao y Sánchez Cedillo (2018) sostienen que «nos encontramos en una encrucijada colosal para Europa, una en la que se va a dirimir nuestro destino como democracias y la cuestión de la inmigración va a ser completamente definitoria». La idea de ambos autores es que puesto que la tasa de ganancia ha caído, las

élites de todo el Norte global solo pueden mantener su poder a costa de una devaluación aún mayor de la mano de obra, lo que solo puede sostenerse a través del autoritarismo. Es una tesis que también sostiene Toni Negri:

El hecho de que el neoliberalismo —después de tantos himnos y elogios a la libertad— termine asumiendo una posición autoritaria significa que no puede seguir avanzando a menos que realice un acto de fuerza sobre las condiciones sociales para poder aplicar sus medidas. Está claro que este impulso autoritario que empieza a afirmarse de manera tan extendida en el ámbito global corresponde a una crisis en el desarrollo del neoliberalismo y esa crisis responde a su vez al fracaso de sus técnicas de invasión del mundo y de reestructuración del circuito de la producción y de la circulación de las mercancías. Se ha alcanzado un límite crítico al que el neoliberalismo no sabe responder salvo en términos autoritarios. (Negri, en Alabao y Cedillo, 2019)

Si bien ese proceso de recorte de las libertades ya se está produciendo e incluye ya lógicas raciales y coloniales, la propuesta de Pritchett sería hacer recaer de manera aún más evidente el peso de la devaluación del trabajo y de los derechos de ciudadanía en la inmigración, mediante «un sistema de apartheid institucionalizado», es decir, un Estado dual formal. La amenaza de la ultraderecha podría servir para justificar la necesidad de tomar medidas drásticas contra los migrantes como un modo de evitar que los discursos abiertamente autoritarios lleguen al gobierno explotando la inquietud popular sobre las migraciones. Por otro lado, la idea del Estado dual puede explicar la afinidad creciente de las nuevas ultraderechas y los posfascismos con el Estado de Israel, que es en sí un modelo de apartheid institucionalizado (White, 2012) más cercano políticamente a los Estados europeos que los países del Golfo.

6.2. Racismo, islamofobia e izquierda

La relación de la izquierda con la islamofobia, las migraciones y el racismo es difícilmente generalizable, por la propia diversidad interna de las posiciones políticas que se reconocen o son comúnmente reconocidas con el significante *izquierda*. En la tradición materialista histórica, el racismo ha sido entendido como un derivado superestructural de los antagonismos de clase, cuando no un instrumento ideológico para dividir a la clase trabajadora (Massoumi *et al.*, 2017b: 7), y esa tradición es evocada en ocasiones para explicar el desinterés de la izquierda hacia el racismo (Garcés 2016, 2017c; Khiari, 2011), o incluso la complicidad con el colonialismo (Grosfoguel, 2012a). Si bien el antirracismo no ha sido una lucha central de la izquierda, también es cierto que ha sido una de sus

luchas recurrentes.¹⁰⁰ De hecho, dentro de la abundante literatura sobre el fracaso de la izquierda (Žižek, 2016; Schwarz, 2017; Bernabé, 2018; Ovejero, 2018), se señalan con insistencia sus derivas «culturalistas» y su abandono de la clase obrera blanca en favor de las «minorías». Dejando aparte la instrumentalización del antirracismo por fenómenos como SOS-Racisme (cf. Juhem, 1998), han existido numerosas experiencias interseccionales en el terreno de los movimientos y centros sociales, sin duda minoritarias pero no planteadas necesariamente en términos «morales» más o menos bienintencionados¹⁰¹, sino desde un cuestionamiento de los fundamentos de la nacionalidad, la ciudadanía y el racismo (cf. Suárez-Navaz *et al.*, 2007). Volveré sobre ello en el capítulo siguiente, referido específicamente al caso español.

Con la islamofobia la cuestión parece más compleja (Johsua, 2012). Si nos remitimos a dos de los acontecimientos fundadores de la cuestión musulmana contemporánea, la Revolución iraní de 1979 y guerra afgano-soviética de 1978-1992, Gilbert Achcar (2016 [2013]: 53-77) señala una curiosa convergencia en la «fascinación por el islam» que analizó tempranamente Maxime Rodinson (1980). Por una parte, un sector vinculado a posiciones marxistas heterodoxas y/o postmodernas contemplaba con cierta simpatía los acontecimientos en Irán: el ejemplo más célebre de esta «fascinación» fue Michel Foucault, que manifestó su entusiasmo por la Revolución iraní incluso después de que la misma basculara hacia un «gobierno clerical» (Sassine, 2014 [1979]; Achcar, 2016 [2013]: 57) ya que consideraba que esa salida no estaba predeterminada en el movimiento que derrocó la monarquía. En el terreno del orientalismo, la figura más destacada podría ser François Burgat, que consideró que el islam político era la tercera fase de una descolonización iniciada con la independencia política, luego con el desarrollo económico (de mano de los nacionalismos) y finalmente con la creación de un nuevo paradigma cultural e ideológico de la mano del islamismo. «El islamismo es más lenguaje que doctrina», decía Burgat (1988: 70), es decir, lo consideraba una expresión anticolonial

¹⁰⁰ Según Dancygier (2017: 83-85, 96), los asuntos relativos a la no discriminación de personas de origen migrante o los derechos de migrantes y refugiados ocupan entre un 8 y un 17% de los discursos públicos de la izquierda europea (Bélgica, Reino Unido, Austria y Alemania), mientras que no llegan a un 1% en el caso de la derecha. A la inversa, las representaciones negativas de migrantes y refugiados ocupan entre un 14 y un 17% de los discursos de derechas y entre un 1 y un 2% de los de izquierdas. Los partidos de izquierdas tienen también una representación considerablemente mayor de candidatos musulmanes.

¹⁰¹ Así se denunciaba recientemente en un debate monográfico sobre fascismo y racismo en Radio Vallekas (cf. La Contraparte, 2018).

autóctona y no derivada de los marcos discursivos europeos, como sí podía ocurrir con las ideologías de las independencias y los nacionalismos. Y, en cualquier caso, pensaba que se trataba ante todo de una «bandera» religiosa, en los términos que usaba Engels al analizar el papel aglutinador de la religión en las rebeliones campesinas medievales, cuya motivación profunda era social y económica, no religiosa (Engels, 1972 [1894]). En el ámbito británico, Chris Harman, ideólogo del Partido Socialista de los Trabajadores (Socialist Workers Party, SWP), marcó algo más tarde una línea similar con un texto titulado «The Prophet and the Proletariat» (1994) que pretendía deshacer los prejuicios de los revolucionarios británicos para facilitar tomas de posición en relación con el islam político en Oriente Medio como relevo de la resistencia anticolonial, llamando a ser tácticos y no mostrar una oposición frontal a la religión (véase Harman, 1994, 2001).

Por otro lado, hubo una serie de intelectuales pertenecientes a la corriente de los «nuevos filósofos» franceses, que habían abandonado su militancia en la izquierda radical, generalmente maoísta, y habían evolucionado hacia posiciones antimarxistas, recibiendo con ello una importante atención mediática. Se trata de personas como Bernard-Henri Lévy, Gilles Kepel, Olivier Carré u Olivier Roy, entre otras. Algunos de estos intelectuales, que más adelante se convirtieron en expertos antiyihadistas o en denunciadore de la amenaza islámica, veían en el auge del islamismo una confirmación de la obsolescencia del marxismo y mostraron simpatías hacia los *muyahidín* afganos, apoyados por Estados Unidos, que luchaban contra la URSS, y más en general hacia el islamismo político (Achcar, 2016 [2013]: 61).

No obstante, en la mayoría de los casos la izquierda no ha mantenido posiciones claras sobre la islamofobia, y precisamente de ese silencio nació la idea de la conspiración «islamoizquierdista» que sostuvieron autoras como Oriana Fallaci, Bat Ye'or y otros y que ha sido recurrente en el discurso islamófobo. El islamoizquierdismo consiste en la suposición de que existe una comunión natural entre el islam y la izquierda, o bien, en su forma más sueva, que la izquierda trata de compensar con el apoyo a la «islamización» de Europa la pérdida de base social e influencia política (Bravo López, 2012: 267-290).

Lévy (2010) señala una serie de «desgarros» (*déchirements*) que provoca la cuestión musulmana en la izquierda francesa y que a su vez propician segmentaciones (*clivages*) que no se corresponden necesariamente con las posiciones políticas que se mantienen en otros ámbitos, ni con las segmentaciones tradicionales de la izquierda. Para Lévy, el

principal de esos desgarros, en Francia, se produce en torno a la cuestión del laicismo. En segundo lugar, el feminismo, hasta el punto de que ambas cuestiones suelen aparecer mezcladas en el debate político. La aparición del hiyab en el espacio público, además de reforzar la idea, ya clásica en el discurso de la modernidad occidental, de que existe un estrecho vínculo entre el islam y la subordinación de las mujeres, sirvió para feminizar e islamizar la percepción de la inmigración y sus descendientes y para colocar a las mujeres en el centro de la definición de los valores sociales (Göle, 2007 [2005]: 129). Ambos aspectos, la feminización y la islamización, han interpelado de manera particular a los movimientos feministas y a la izquierda, dando lugar a segmentaciones diversas en relación con las retóricas de exclusión (Ramírez, 2014b), más complejas que las que produce el racismo reducido a su comprensión social mayoritaria (el «color de piel»). El ejemplo más habitual es el de la regulación del pañuelo (signo religioso) en la escuela (laica). En tercer lugar, están las cuestiones legales y securitarias que podríamos llamar de baja intensidad: aquellas en las que la musulmanidad desafía normas que se consideran de aplicación «universal». Por ejemplo el uso de bañador de cuerpo entero, el sacrificio del cordero o los rituales de enterramiento (todos ellos en relación con la higiene), del pañuelo en centros educativos (porque vulnera códigos vestimentarios generales), etc. En cuarto lugar, estaría el amplio terreno relativo al Estado nación, la identidad, y la responsabilidad de dicho Estado nación en el colonialismo y por tanto en la inmigración poscolonial. Y en quinto lugar tendríamos las inquietudes securitarias mayores, es decir, las que tienen que ver con peligros reales o imaginados, a la cabeza de los cuales estaría la «amenaza islamista» y/o «terrorista» (Lévy, 2007: 10).

Teniendo en cuenta que la mayor parte de la izquierda no manifiesta posturas concretas ni explícitas sobre la islamofobia, sí pueden señalarse al menos tres posiciones emergentes, que se analian a continuación.

6.3. La izquierda islamófoba

La existencia de sectores que, desde la izquierda, participan activamente en la estigmatización de los musulmanes ha sido señalada repetidas veces, incluso como uno de los pilares en los que se sustenta la islamofobia. En particular, la islamofobia de izquierdas aparece vinculada a tres ejes: los lineamientos en política internacional, el laicismo y determinadas posturas del feminismo liberal. Con frecuencia, sobre todo en el caso de agentes individuales —académicos, intelectuales mediáticos—, la islamofobia

forma parte de un desplazamiento ideológico general hacia la derecha y la ultraderecha, o hacia posicionamientos de extremo centro o posfascistas, más difíciles de ubicar en los términos clásicos de izquierda-derecha. Es el caso de los «nuevos filósofos» franceses, de origen maoísta (Achcar, 2016 [2013]: 53-77), o los exmilitantes trotskistas fundadores del movimiento neocon (Massoumi *et al.*, 2017c: 234). Existen no obstante posicionamientos islamófobos anclados en lógicas de izquierdas.

Las segmentaciones de la izquierda y del movimiento feminista en torno a los distintos *asuntos del velo* en Francia participan tanto de la lógica laica como de la larga tradición dialéctica islam-occidente construida en torno a «la mujer» y su regulación vestimentaria (Göle, 2007 [2005]: 130-131; Ramírez, 2014). Si bien la izquierda francesa representa un caso singular en su asunción mayoritaria del consenso social «republicano» (cf. Lévy, 2010), las posiciones de «laicismo excluyente» o de «laicismo incluyente autoritario» que analiza Ángeles Ramírez (2014: 120-125) —es decir, el prohibicionismo frente a una tolerancia táctica, que también rechaza el uso del hiyab— encuentran correlatos en otros lugares. En España, la problematización del uso del hiyab en la escuela y sus justificaciones progresistas y laicas (Mijares, 2014) parecen trasladar directamente el debate francés, a pesar de la disparidad de los contextos. Quizás se deba a la influencia de la clase intelectual surgida durante la Transición, de formación francófona y de raíz izquierdista, aunque luego haya evolucionado hacia posturas diversas (Gómez, 2014). En el ámbito anglosajón, tradicionalmente más favorable a la expresión religiosa y cultural, se ha señalado la influencia ejercida por el *new atheism* y en particular por la obra de Richard Dawkins, cuya caracterización de las religiones como inherentemente opresivas y violentas cimentó el repertorio antiislámico. Un desarrollo de las ideas de Dawkins en la izquierda lo constituye el libro *God is not Great* de Christopher Hitchens (2007)¹⁰², antiguo militante del SWP, que constituye una muestra de la «adaptación de la causa del ateísmo a la islamofobia»¹⁰³ (Molyneux, 2008).

Existe una variante del laicismo que considera el islam como particularmente intolerable, bien porque juzga que el cristianismo es constitutivamente más afín a la izquierda, bien porque piensa que la Iglesia, en Occidente al menos, ha sido domeñada por la Ilustración,

¹⁰² Traducido al castellano con el título *Dios no es bueno* (Debate, 2008), aunque el título original realiza un juego de palabras evidente con la expresión musulmana *Allāhu akbar* (الله أكبر), 'Dios es más grande'.

¹⁰³ «[...] adaptation of the atheist case to Islamophobia.»

lo que no ha ocurrido con el islam. En ese sentido, los postulados de Slavoj Žižek sobre una reactivación de las cuestiones de clase pasan por superar lo que llama «tabúes de la izquierda»: el multiculturalismo, la crítica al eurocentrismo, la relativización de los valores occidentales, etc. (Žižek, 2016: 23 y ss.). El filósofo esloveno considera que el *Refugees welcome* y otras frivolidades «buenistas» constituyen una instrumentalización de la izquierda por el islam político y que la pérdida de territorio en favor de la ultraderecha es una consecuencia de ese candor, que va a contrapelo del sentir de gran parte de la población europea. Žižek separa a duras penas lo que llama «islamofascismo» del islam a secas, ya que, como muchos otros autores, parece considerar que el «mal islam» no es más que el desarrollo hasta las últimas consecuencias de una religión esencialmente machista y violenta: «Los musulmanes son en Occidente una minoría explotada y apenas tolerada (sí, pero los negros africanos también lo son, incluso más, y sin embargo no se dedican a lanzar bombas y a matar)» (Žižek, 2015: 14). En *Islam y Modernidad* (2015), un libro que confiesa escrito «en caliente» tras los atentados contra la revista *Charlie Hebdo* en enero de 2015 y que lleva el subtítulo *Reflexiones blasfemas*, dedica varias páginas a analizar lo que llama «archivos del islam», esto es, «su obscuro soporte mítico secreto que [...] sostiene el dogma explícito» (Žižek, 2015: 47). En este libro, que propone una explicación psicoanalítica del islam en la estela de Fethi Benslama (2002), relaciona aspectos muy diversos de religión, sociología y política —el lugar de las mujeres, el islam político, el terrorismo, la inmigración— con un condicionamiento psicológico colectivo que estaría oculto en los orígenes mismos del islam, fuera de toda contingencia social, histórica y política, lo que puede parecer sorprendente en un autor marxista. También Franco Berardi, *Bifo*, uno de los teóricos de la autonomía italiana, establece una relación entre islam y violencia. Su ensayo *Héroes: asesinato masivo y suicidio* (2016 [2015]) desesencializa en principio el terrorismo «islamista» vinculándolo a un fenómeno más amplio de violencia y nihilismo suicida en la que el islam, igual que la islamofobia, no es más que una de las muchas formas de autojustificación agresiva. Sin embargo, sí sugiere que ese potencial violento está presente en el conjunto de los musulmanes (generalización que no hace en otros casos). De una manera aún más sorprendente, se hace eco de las teorías de Mehdi Khalaji (2008), analista del Washington Institute for Near East Policy, quien señaló que la agresiva política exterior de Irán durante la época de Ahmadineyad, cuando estaba en plena querrela internacional por su industria nuclear, podría estar buscando la destrucción global para propiciar el final de los tiempos y el regreso del imam oculto, de acuerdo con la escatología chií. Khalaji limita

el alcance de sus observaciones a determinados grupos apocalípticos dentro del chiismo duodecimano, de los que proceden algunos cuadros de la Revolución iraní, y que podrían estar en sintonía con Ahmadineyad.¹⁰⁴ Sin embargo, Berardi hace extensivas las observaciones no ya al chiismo sino al conjunto del islam, al que atribuye una creencia generalizada en el imam oculto y por tanto, siguiendo el razonamiento, un riesgo de querer acelerar el fin del mundo. Cita en su apoyo un pasaje de la *Historia de la filosofía islámica* de Corbin, mutilada (quizás tomada de una fuente secundaria), y en todo caso inexplicablemente mal comprendida, ya que el iranólogo francés se refiere claramente al chiismo duodecimano¹⁰⁵ y a su teosofía, no a ninguna forma de violencia ni deseo de autodestrucción, como no sea la aniquilación del ego, en la lógica mística (cf. Corbin, 1964: 104-109). ¿Descuido del autor o consciencia de dirigirse a un público que desconoce aquello de lo que habla? Vienen a la mente las palabras de Geisser (2012b: 6) cuando habla de la exigencia de dar a todo lo relacionado con el islam un punto de alarmismo, para estar en sintonía con las exigencias de la industria, editorial en este caso. Y también las palabras de Luz Gómez (2014): «La incompetencia puede ser una forma directa de negación de las realidades culturales consideradas inferiores» (p. 51).

Otros autores consideran que la izquierda laica no puede establecer afinidades con el islam equivalentes a las que se han dado con otros movimientos religiosos como la Iglesia de base o la teología de la liberación, debido no solo a que el islam no ha tenido su Ilustración sino también a que, al contrario que el cristianismo, no posee una «afinidad electiva» con el socialismo (Achcar, 2016 [2013]). Achcar entiende el concepto weberiano de afinidad electiva como una «propensión» de cada una de las religiones (cristianismo e islam) a tener puntos comunes con el socialismo. Considera que el retorno del cristianismo a su origen constituye un «utopismo comunitarista», mientras que lo propio en el caso del islam solo conduce al «utopismo reaccionario» de los islamistas (Achcar, 2016 [2013]: ibíd.: 43). Esta idea remite a Engels (1972 [1894]), que al analizar

¹⁰⁴ La Revolución como tal se opuso al mesianismo de estos grupos (la propia creación de la República islámica devaluaba la espera del reino de justicia del imam oculto), pero quizás por eso muchos de sus militantes decidieron introducirse en el campo oficialista y lo influyeron desde dentro. Para Khalaji, Ahmadineyad habría tenido esa influencia. Por lo demás, Khalaji circunscribe la creencia en el imam oculto a los duodecimanos y matiza su alcance: «Todos los chiíes duodecimanos creen que el imam oculto regresará antes del final de los tiempos, pero esperararlo no es necesariamente un aspecto importante de la vida religiosa cotidiana» («All Twelver Shiites believe that the Hidden Imam will return before the end of time, but expecting him is not necessarily an important aspect of the daily religious life»; Khalaji, 2008: 3).

¹⁰⁵ Los fragmentos que toma Berardi pertenecen al capítulo «Le chiisme duodécimain».

las afinidades que existían a su juicio entre el movimiento obrero de finales del XIX y el cristianismo primitivo, no dejó de señalar, como contraste, que esas afinidades difícilmente podrían darse con el islam, que es esencialmente conservador y por tanto carece de capacidad de cambio. Engels basa sus observaciones (o más bien confirma sus prejuicios) en la obra de Ibn Jaldún, al que no cita expresamente, pero cuya lectura en la traducción francesa de Slane, probablemente, se refleja en este y otros escritos (Hopkins, 1990).

En cuanto a los efectos de la política internacional, las guerras contra Iraq (1991 y 2003) y otras intervenciones estadounidenses en Oriente Medio, si bien suscitaron una amplia contestación antibélica, también contaron con defensores de la «acción humanitaria» y la necesidad de provocar cambios de régimen en favor de la democratización y los derechos humanos. La guerra de 1990-1991 encontró entre sus principales defensores a un sector que era, en los años noventa, hegemónico en la izquierda radical alemana: el movimiento *antideutsche*. Esta corriente articulaba el comunismo con un acusado apoyo militante a Israel, lo que resultaba en posiciones atípicas. Así, durante la guerra del Golfo, tomaron —y lograron que otros sectores de la izquierda alemana los secundaran— posiciones favorables a la intervención estadounidense, que caracterizaban la oposición a la guerra y la solidaridad con el mundo árabe y con Palestina como filonazi y antisemita (Nadi, 2014ab). La línea *antideutsche* declinó después en la izquierda radical alemana, debido en gran medida a sus lineamientos islamófobos y proestadounidenses. Sin embargo, siguió siendo influyente en círculos académicos e intelectuales y en sectores de formaciones como La Izquierda (Die Linke) o Los Verdes (Die Grünen).¹⁰⁶ En septiembre de 2018, una dirigente de Die Linke presentó una nueva formación, llamada En Pie (Aufstehen), que compite desde la izquierda con el discurso antimigratorio de la posfascista Alternativa para Alemania (Alternative für Deutschland, AfD). La aparición de Aufstehen es coherente —y de hecho se remite a ella— con la alianza de gobierno en Italia de la posfascista Lega Nord y el populista Movimiento 5 Estrellas (Movimento 5 Stelle, M5S), que constituyen un ejemplo de dilución de fronteras políticas.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Miembros, respectivamente, del Partido de la Izquierda Europea (al que pertenece IU) y el Partido Verde Europeo (al que pertenecen Equo e Iniciativa per Catalunya-Verds).

¹⁰⁷ El M5S comparte con los partidos de izquierdas Bloco de Esquerda (Portugal), Podemos (España) y Syriza (Grecia) el haber capitalizado el voto de protesta durante la crisis en el sur de Europa. Su programa

En el Reino Unido, la ocupación de Afganistán y la guerra de 2003 dieron pie a la amplia coalición Parar la Guerra (Stop the War), construida sobre la alianza entre el ala izquierda del laborismo, el SWP y la Asociación Musulmana de Gran Bretaña (Muslim Association of Britain, MAB). Un sector de la izquierda reaccionó entonces contra lo que consideraba una relación contra natura y un abandono de los valores democráticos y progresistas en favor de un reaccionarismo antisemita y sexista que a su juicio representaban tanto las organizaciones musulmanas en la coalición como los regímenes contra los que se dirigía la acción militar. Una consecuencia directa de esta oposición fue el Manifiesto de Euston, que llamaba la atención a la izquierda por sus derivas islamófilas, propalestinas y similares. El teórico marxista Norman Geras fue uno de sus promotores, y entre los firmantes estuvo el arriba nombrado Christopher Hitchens. Muchos de estos autores críticos con el islam rechazan, lógicamente, la propia idea de islamofobia, que consideran que no tiene nada que ver con el racismo sino que, al contrario, es una crítica no solamente legítima sino también obligada, desde una perspectiva de izquierdas, a una religión reaccionaria. En ese sentido, es significativa la obra póstuma del director de *Charlie Hebdo* asesinado el 7 de enero de 2015 por terroristas «islámicos», titulada *Carta abierta a los timadores de la islamofobia que le hacen el juego a los racistas* (Charb, 2015), o también, una década antes, las denuncias de la deriva «islamófila» de los altermundialistas por parte del antiguo director de *Le Monde Diplomatique* y fundador de Attac Bernard Cassen (2005).

6.4. Más que opio

El SWP británico representa a un sector de la izquierda europea que trata de establecer alianzas con los colectivos racializados desde la posición marxista clásica de la centralidad de clase: «Como los socialistas en otras partes del mundo capitalista avanzado, tenemos que ganar el apoyo de una clase trabajadora que, al menos en los barrios obreros, es cada vez más diversa en sus colores, orígenes nacionales y creencias religiosas»¹⁰⁸ (Callinicos, 2004). El SWP considera que abordar la cuestión musulmana constituye la gran prueba de la capacidad de los revolucionarios para vincularse a una

tiene puntos similares a los de la izquierda radical, pero también líneas posfascistas como la denuncia de los sindicatos o de la inmigración ilegal (Del Palacio Martín y Rico Motos, 2017).

¹⁰⁸ «Like socialists elsewhere in the advanced capitalist world, we have to win the support of a working class that, in the inner cities at least, is increasingly diverse in its colours, national origins and religious beliefs.»

clase obrera que está en muy gran medida compuesta hoy por musulmanes, igual que en otro tiempo sus componentes fueron irlandeses católicos o judíos inmigrados de Europa del Este. Y precisamente algunos de sus detractores dan la vuelta al argumento señalando que esa comparación constituye la prueba de la incompatibilidad del islam con la izquierda, puesto que en la práctica parecen ser muy pocos los militantes musulmanes en organizaciones de izquierdas, al contrario de lo que ocurría con los judíos. Bernard Cassen (2005) señala que la diferencia estriba en que aquellos irlandeses o judíos se percibían a sí mismos como trabajadores comprometidos con las luchas sociales, poniendo en un segundo plano sus pertenencias religiosas o nacionales. Mientras que la mayoría de las organizaciones musulmanas, dice, se definen como musulmanas a secas, y por tanto interclasistas, por lo que la participación musulmana en iniciativas de izquierda debe entenderse en todo caso como una instrumentalización por parte del «islamismo radical». Existe un debate sostenido y en términos bastante ásperos entre el SWP y sus organizaciones afines francesas, desde hace al menos una década, cuando un sector mayoritario de la Liga Comunista Revolucionaria (*Ligue communiste révolutionnaire*, LCR) y la también trotskista *Lutte ouvrière* —y por descontado, el Partido Comunista Francés (PCF)— se alinearon con el Partido Socialista en la prohibición del hiyab en las escuelas (Ramírez, 2014b). Gran parte de ese debate gira en torno a la compatibilidad el islam y la tradición revolucionaria, sea para afirmarla o para negarla, y parece reflejar los distintos modelos de gestión de la diferencia en los diferentes países, especialmente el asimilacionista de Francia frente al multiculturalista del Reino Unido. Igual que el modelo del SWP es defendido en Francia por un sector del NPA, la Alianza por la Libertad de los Trabajadores (*Alliance for Workers' Liberty*, AWL), también trotskista, representaría las posiciones laicas y anticulturalistas en el Reino Unido.

Las posiciones del SWP, como en general las de la Tendencia Socialista Internacional (*International Socialist Tendency*, IST) —una de las herederas de la IV Internacional— derivan en gran medida de la búsqueda de puntos de encuentro entre la izquierda y el islam político expresada por Chris Harman (1994) y está fundada en dos aspectos. El primero, la constatación del papel de la islamofobia como principal apoyo ideológico del imperialismo, similar al que tuvo el racismo clásico en los siglos XVIII y XIX,¹⁰⁹ lo que obliga a una comprensión teórica del hecho religioso para adoptar una orientación política

¹⁰⁹ Tienen en cuenta la expansión colonial franco-británica, no la ibérica de los siglos anteriores.

adecuada. El segundo es un análisis de la religión no en términos esencialistas ni mecanicistas sino como fenómeno susceptible de una selección, interpretación y adaptación casi infinitas, por lo que lo decisivo no es la doctrina sino la base social en una situación social específica (Molyneux, 2008). El SWP se centra por tanto en deshacer las reticencias laicas de la izquierda recordando que para el marxismo y sus tradiciones revolucionarias fundacionales la religión es «más que opio»¹¹⁰, lo que tiene el efecto a su vez de centrar el análisis de la islamofobia en su aspecto religioso, aunque no ignore los demás. Las posiciones del SWP tienen un correlato en otras organizaciones pertenecientes a IST, como En Lucha en el caso español (desaparecida en 2016),¹¹¹ o afines a ella en el análisis, como *Que Faire ?*, publicación y corriente del NPA francés (cf. Acqua, 2010) o Corriente Roja, nuevamente en España.¹¹² La obra colectiva *Combattir la islamofobia*, dirigida por David Karvala (2016) se sitúa en esta línea y también considero más o menos análoga *Islamofobia*, de Santiago Alba (2015). La característica común que tienen es la aceptación estratégica del islam (y de cualquier otra religión), sin dejar de señalar sin embargo que el horizonte consecuente para un marxista revolucionario es la superación de la religión, con lo que en realidad vienen a dar cierta parte de razón a quienes afirman la incompatibilidad entre una cosa y otra, lo único es que unos la afirman de entrada y otros la remiten a un indeterminado futuro en el que, eliminadas la alienación, explotación, opresión, etc. que son las causas sociales subyacentes a las creencias religiosas, estas desaparecerán naturalmente (Molyneux, 2008). Precisamente, integrar a las personas musulmanas en ese camino emancipador es la condición necesaria para concienciarlas; y, al contrario:

Rechazar a trabajadores con el único pretexto de que son creyentes sería un error. Por un lado, equivaldría a abandonar a poblaciones obreras a las discriminaciones que les

¹¹⁰ Se trata de un guiño a la famosa frase «la religión es el opio del pueblo», que falsea la cita original de Marx: «La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, el espíritu de condiciones sociales de las que el espíritu está excluido. Es el opio del pueblo» («La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans coeur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple». Marx, 1972 [1844]: 42).

¹¹¹ La actual expresión española de la Corriente Socialismo Internacional es la Red Marx21 (<https://marx21.net/>).

¹¹² David Karvala, que leyó el artículo en el que se plasmó parte de este capítulo (Gil-Benumea, 2018a) discrepa respecto a la afinidad de Corriente Roja con estos planteamientos favorables al islam. También respecto a la etiqueta de vanguardismo que le pongo al SWP. Le agradezco sus comentarios.

inflige la clase dirigente, lo que sería aprovechado por organizaciones que instrumentalizan la religión y la política y a las que se pretende combatir. De la misma manera, ello no permitiría combatir el racismo alrededor del cual la clase dirigente intenta unir hoy a los trabajadores que no son víctimas de esa estigmatización¹¹³ (Acqua, 2010: 28).

Una idea recurrente, por tanto, es que la izquierda debe ejercer un papel tutelar, en la estela clásica del vanguardismo leninista:

No reconocer su difícil situación [de los musulmanes], no buscar involucrarlos en un amplio movimiento contra la guerra dirigido principalmente por la izquierda radical laica, no intentar atraer a sus elementos más progresistas hacia un proyecto político que busque solución a sus males no en la *umma* islámica sino en una lucha unitaria contra el capitalismo y el imperialismo, no haber hecho todo eso habría sido renunciar a nuestro deber como revolucionarios de ser, como dijo Lenin en *¿Qué hacer?*, tribunos del pueblo.¹¹⁴ (Callinicos, 2004)

Resulta llamativo, digámoslo de paso, que la habitual esencialización del islam (como si tuviera un referente único e inmutable a través de los siglos) se acompañe en este debate de lo que parece ser también una esencialización de la izquierda. En efecto, que se haga recaer toda la carga del análisis histórico en las características respectivas de los viejos y nuevos proletarios (en el ejemplo citado, los irlandeses y judíos por un lado, los musulmanes por otro) parece dar por hecho que la izquierda, por su parte, sigue siendo la misma entonces que ahora, que sus márgenes ideológicos no han variado, que su composición de clase sigue siendo la misma y que continúa ocupando las mismas posiciones y cuenta con el mismo capital político que hace cien años. Dicho en otros términos, que si los nuevos proletarios musulmanes no se integran masivamente en organizaciones de izquierda como hacían los antiguos proletarios, la causa se busque principalmente en las características de los musulmanes, no en el hecho de que quizás la

¹¹³ «Rejeter des travailleurs sous le seul prétexte qu'ils sont croyants serait une erreur. D'une part, cela reviendrait à abandonner des populations ouvrières aux discriminations que leur fait subir la classe dirigeante, ce dont pourraient profiter des organisations qui instrumentalisent la religion et le politique que l'on prétendrait combattre. De la même manière, cela ne permettrait pas de combattre le racisme autour duquel la classe dirigeante essaye aujourd'hui d'unir les travailleurs qui ne sont pas victimes de cette stigmatisation.»

¹¹⁴ «Not to have recognised their plight, not to have sought to involve them in a broad anti-war movement led predominantly by the radical secular left, not to have tried to draw their most progressive elements towards a political project that seeks the solution to their ills not in the Islamic umma but in a united struggle against capitalism and imperialism-not to have done all this would have been to abjure our duty as revolutionaries to be, as Lenin argued in *What is to be Done?*, tribunes of the people.»

izquierda, por diversas razones, haya dejado de ser un espacio útil para articular determinadas reivindicaciones.

6.5. La crítica descolonial

El Partido de los Indígenas de la República (Parti des Indigènes de la République, PIR), creado en 2005, articula en Francia una potente experiencia de autoorganización de personas racializadas, reapropiándose de la categoría colonial de *indigènes* igual que hicieron décadas atrás los *blacks* británicos. El PIR se vincula a la línea de pensamiento descolonial (o decolonial), que incide en el carácter estructural e institucional del racismo, en la sobredeterminación de la «matriz de poder» colonial sobre las múltiples jerarquías imbricadas (o heterarquía) que constituyen el capitalismo —raciales, sexuales, de género, de clase, espirituales, lingüísticas, pedagógicas, epistemológicas, etc.— (Quijano, 2000) y critica el pretendido universalismo del pensamiento europeo. Aboga por la autonomía estratégica de los sujetos subalternos, cuya diversidad de resistencias se analiza en términos de *pensamiento fronterizo* o *transmodernidad*, entre otros (Mignolo, 2000). Desde esa perspectiva, el pensamiento descolonial no tiene contradicción con las resistencias formuladas desde marcos como el del islam o el islamismo político. El PIR, como el resto del pensamiento descolonial, dirige buena parte de sus críticas contra la izquierda «eurocéntrica» de la que procede (Grosfoguel, 2009; Khiari, 2011; Héricord *et al.*, 2012), precisamente porque la considera «aliada indispensable de los indígenas y, a la vez, su adversario primero», en expresión de Houria Bouteldja (cit. en Monzat, 2016). A su vez, en el crispado debate francés, el PIR ha recibido desde algunos sectores de la izquierda acusaciones que van desde el uso torticero de la cuestión colonial (Bensaïd *et al.*, 2005) hasta el flirteo con el islamismo, el sexismo y la homofobia (Halimi, 2016b). En España, la experiencia del PIR se refleja en una incipiente experiencia autoorganizativa de personas racializadas que saltó a la escena pública en la manifestación contra el racismo institucional del 12 de noviembre de 2017, pero que llevaba ya entonces más de un año visibilizándose en actividades, medios digitales y redes sociales. Como en el caso del PIR, gran parte de la carga crítica se dirige contra la izquierda (Garcés, 2016, 2017abcd) y contra el feminismo (Adlbi, 2016), en unos términos que hacen pensar en la noción de *esencialismo estratégico* de Spivak (1987) como modo de forjarse una identidad y un lugar en el campo político.

7. ISLAMOFOBIA Y (ANTI)RACISMO EN ESPAÑA

7.1. Perspectiva general

Son muy escasos los estudios sobre racismo y antirracismo en España, enfocados como tales (Favell, 1998; Geddes, 2003; Gómez-Reino, 2012; Azarmandi, 2017), en parte porque en España el racismo tiende a subsumirse en el análisis de la cuestión migratoria. Aun así, la mayoría de los análisis sobre racismo y discriminación contra inmigrantes producidos en Europa, tanto a nivel local como global, se han ceñido a países con una larga historia de recepción de migraciones, como Alemania, Francia y el Reino Unido (Thomson y Crul, 2007).

La asociación casi exclusiva del racismo con las migraciones, que en el sur de Europa son relativamente recientes en comparación con otros países europeos, tiene varias implicaciones, que generan otros tantos ángulos muertos: en primer lugar, reduce el racismo a la xenofobia y a los problemas derivados de la ausencia de derechos de ciudadanía o la diferencia cultural. Pensar que las únicas víctimas de racismo son «los inmigrantes» significa sostener la ficción de la «integración» cultural y legal como solución al racismo, o bien, cuando las diferencias culturales y legales se suavizan o eliminan y el racismo persiste, lleva a considerar la condición de inmigrante como permanente y hereditaria, de ahí la idea de que existen inmigrantes de primera, segunda generación y sucesivas. En segundo lugar, invisibiliza a colectivos que son objeto de racismo y no son migrantes, como los gitanos y gran parte de los habitantes de Ceuta y Melilla. En tercer lugar, considera que el racismo (y el antirracismo, por tanto) son fenómenos tan recientes en España como la propia inmigración. Eso justificaría que no existan apenas discursos y prácticas políticas sobre el racismo producidos desde la izquierda, y quizás también explica la extrañeza y hasta el rechazo que producen las teorías del racismo producidas en otras latitudes, a las que de entrada se supone no aplicables al contexto español. Y, en cuarto lugar, esa idea de que España está afrontando un fenómeno nuevo, y que los conceptos que se utilizan son importados, invisibiliza no solo la preexistencia del racismo en España sino también el hecho de que es en España y en sus colonias donde se comenzó a producir el racismo moderno (Perceval, 1997; Fredrickson, 2002; Van Dijk, 2005; Wallerstein, 2011; Grosfoguel, 2008, 2012a; Maldonado-Torres, 2008, 2014).

También es importante en esa relativa ausencia de análisis sobre el racismo en España la idea de que este se relaciona con una serie de prejuicios ligados a la raza biológica, que serían más propios de otros lugares del mundo que de Europa (Stolcke, 1995 [1993]; Wiewiorka, 1994), y especialmente del sur de Europa debido a la mezcla genética entre ambas orillas del Mediterráneo y la relativa indistinción de sus habitantes (Bail 2008). Al contrario, sería la cultura y no la «raza» (biológica) la que, en España como en otros lugares, determina el grado de aceptación o rechazo de la diferencia, en la medida en que también facilita una mayor o menor integración en la sociedad española. Por esa razón, es frecuente que se suponga que los latinoamericanos, por su afinidad cultural, son mejor recibidos que los magrebíes, pese a su cercanía geográfica. Esa sería la prueba de que la cuestión está en la cultura y no en la «raza» (Díez Nicolás y Ramírez Lafita, 2001; Aparicio, 2007; Escandell y Ceobanu 2009; Flores, 2015). Un elemento que coadyuva a esta idea de que es la diferencia cultural la que explica las percepciones positivas o negativas sobre la inmigración se basa, como han señalado Pettigrew (1998), Bail (2008) y Flores (2015), en que los estudios realizados en España han tomado como muestra, principalmente, las opiniones de los nativos sobre los inmigrantes propiamente dichos, es decir lo que se suele llamar «primeras generaciones» (Colectivo Ioé, 1995; Desrues y Pérez Yruela, 2006, 2007), y de manera secundaria las percepciones de estos últimos sobre la discriminación. Esto puede incurrir en dos sesgos: en el primer caso, pueden intervenir por un lado estereotipos más o menos preformados sobre los países de procedencia y, sobre todo, un factor de deseabilidad social que impida la expresión de opiniones fácilmente identificables como racistas. Y en el segundo caso, la diferencia cultural y en general los problemas de adaptación a la vida del país, incluidos los legales, tienen evidentemente un peso elevado, pero las fronteras sociales sobre las que se construye la discriminación cambian cuando se modifican esas condiciones.

De acuerdo con el modelo propuesto por Flores (2015), que aplica a la realidad española, la discriminación de las personas de origen migrante —no solo migrantes en sentido estricto— depende de factores diversos y cambiantes. No solo de su nivel de aculturación o cercanía previa con la cultura local (en el caso de los migrantes hispanohablantes, por ejemplo) sino también de su grado de visibilidad, en lo que interviene entre otros el factor racial-biológico, pero también los signos de pertenencia a una cultura percibida como extraña (el uso del hiyab, por ejemplo). La combinación de ambos factores puede dar lugar a resultados paradójicos, ya que si la aculturación —o «integración»— en principio

lleva a una menor discriminación, también es cierto que las personas que son percibidas visiblemente como de origen migrante (por su aspecto físico, por ejemplo) pueden sentirse más discriminadas cuanto mayor es su nivel de aculturación. Es en realidad el mismo proceso que se ha dado en otros lugares de Europa, cuando los inmigrantes dejan de ser extranjeros (y por tanto susceptibles de volverse a sus países) y pasan a ocupar y a reivindicar un espacio propio en la sociedad:

El asentamiento definitivo, unido a la reagrupación familiar, conlleva, con el tiempo, una mayor visibilidad de los inmigrantes, y, con ello, de la diferencia étnica, cultural y religiosa que representan. Ya no son sólo hombres que trabajan y poco más. Ahora son mujeres y niños que pasean por las calles de las ciudades, que asisten al colegio, que van a los hospitales, etc. Con todo ello, se edifican mezquitas, se abren carnicerías halal, se ven adolescentes con pañuelo, etc. En suma, los signos exteriores del Islam aumentan, por lo que éste se hace más visible en el espacio público. (Desrues y Pérez Yruela, 2008: 10)

No obstante lo anterior, que es una explicación de cómo la islamofobia sustituye a la xenofobia, es decir, cómo a medida que los inmigrantes se arraigan en el país se hace menos visible su extranjería pero más su diferencia religiosa, el estudio de René Flores, del que se tratará con más detalle más abajo, concluye que entre los hijos de migrantes musulmanes nacidos o criados en España, la discriminación se atribuye más a criterios de tipo nacional o racial-biológico que propiamente a la diferencia religiosa (Flores, 2015: 239). Esto nos lleva directamente a la cuestión de la islamofobia y su relación con otras formas de racismo.

La islamofobia, en el contexto español, es un elemento que, por una parte, se solapa con el racismo y la xenofobia, y en ese sentido es percibido, igual que estos, como un fenómeno reciente en comparación con otros países de Europa. Pero por otra, al contrario de lo que suele ocurrir con el racismo y la xenofobia en términos generales, la cuestión de la islamofobia sí invoca con cierta frecuencia la historia, en concreto la dialéctica medieval entre *moros* y *cristianos* (Fredrickson, 2002; Aidi, 2006; Aparicio, 2007; García *et al.*, 2012). Este recurso lo encontramos ya en algunos de los primeros análisis sobre la inmigración magrebí en España (cf. López García, 1993; Viguera Molins, 1995), pero es sobre todo en los discursos que surgen a partir de la década del 2000 donde se establece más insistentemente esa relación. No obstante, como ocurre con el racismo en general, rara vez se hace referencia al colonialismo español en el Magreb y a Ceuta y Melilla como antecedentes de la relación de España con poblaciones musulmanas. En ese sentido, se

salta directamente del siglo XV (o de principios del XVII, contando con la cuestión de los moriscos) a la última década del XX.

En el caso español, el discurso de rechazo o temor centrado en el islam surge más tarde que en el resto de Europa, debido al hecho de que la inmigración musulmana es más tardía respecto a países como Gran Bretaña, Alemania o Francia. A partir de la década del 2000 y concretamente de los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid, aumentaron de manera significativa los trabajos sobre las ideas de islamofobia o de racismo antimusulmán, que respondían justamente a la proliferación de literatura y discursos mediáticos y políticos que explotaban esos tópicos (Desrues y Pérez Yruela, 2008; Ramírez y Mijares, 2008; Planet Contreras y Moreras, 2008; López Bargados, 2009; Bravo López, 2012; Ramírez, 2014; Alba Rico, 2015; Karvala, 2016; Planet Contreras, 2018ab). Varios de estos autores y autoras acusan las múltiples definiciones que existen de la idea de islamofobia y se preguntan en qué momentos o en qué circunstancias puede empezar a hablarse de islamofobia o de racismo antimusulmán en lugar de racismo a secas, xenofobia o morofobia, es decir, de rechazo a la figura clásica y estereotipada del *moro*. Desrues y Pérez Yruela (2008) consideran que la aparición del islam y los musulmanes como sujetos sociológicos en el contexto español se produce a partir de ese giro que se da entre 2001 y 2004, ya que antes lo que existía, en todo caso, era una problematización de la cultura marroquí o magrebí, un «filtro étnico», como lo había llamado Bernabé López García (2002, 2005) y no islamofobia propiamente dicha. Es decir, que el criterio para poder hablar de islamofobia es que exista un cuestionamiento del islam como credo y como práctica:

[...] para que haya Islamofobia [sic] debe haber rechazo de los musulmanes por su identificación con un Islam percibido como amenaza. El rechazo por otros motivos como el origen nacional, el color o la cultura es xenofobia, racismo o «nuevo racismo». Por ello, para que surja la Islamofobia deben confluír dos fenómenos: la consideración del Islam como amenaza, y, por otro, la identificación de esa población con ese Islam amenazante (su identificación como musulmanes por encima de cualquier otra forma de identidad). (Desrues y Pérez Yruela, 2008: 3)

Particularmente, no me parece útil esa distinción porque creo (y en el trabajo de campo y las entrevistas se refleja) que no se verifica en la práctica. La islamofobia no es únicamente un estigma de base religiosa, sino «una expresión emblemática del racismo biopolítico contemporáneo» (Tyrer, 2013: 21), cuyo *leitmotiv* es la religión pero que

aparece enmarañada con otros resortes de alterización e inferiorización —como el racismo, el sexismo y los prejuicios de clase— (Hajjat y Mohammed, 2016: 25). En España en particular, la islamofobia no me parece separable, ni siquiera analíticamente, de los imaginarios sobre la figura del *moro*; no ya el *moro* del siglo XV sino de los prejuicios y filtros «étnicos» que se desplegaron sobre la inmigración marroquí y argelina de finales del siglo XX, en los que también se invocaba el factor religioso (López García, 2002, 2005).

7.2. Lo *moro*: el colonialismo y los fantasmas del pasado¹¹⁵

La producción de la musulmanidad en España es muy anterior a la configuración contemporánea de la cuestión musulmana e incluso al auge de la inmigración (Planet Contreras, 2008, 2018b). En primer lugar, existe una larga historia de relación con lo árabe, lo islámico y lo bereber que arranca en la alta Edad Media y se prolonga a lo largo de los siglos como interacción fronteriza, que incluye la existencia de enclaves protocoloniales. Dicha relación está en el origen de una serie de imaginarios en torno a la figura, familiar y antagónica a la vez, del *moro*, que tiene en las culturas peninsulares unos significados y unas connotaciones distintos a los que pueden tener sus equivalentes en inglés (*moor*) o francés (*maure*), por ejemplo, aunque existan a la vez coincidencias. En segundo lugar, esos imaginarios ya fueron movilizados en un dispositivo protorracista que sirvió para estigmatizar, esclavizar y finalmente expulsar en masa a una parte de la población española, los llamados moriscos, en el primer siglo de la Edad Moderna (Perceval, 1991, 1997, 2012). Y, en tercer lugar, existe también una experiencia colonial moderna en territorios de mayoría musulmana, equiparable a la de otras potencias europeas pero considerablemente más modesta y quizás menos determinante de la gestión que se hará posteriormente con las migraciones. Y, en tercer lugar, el territorio español cuenta aún con los enclaves —o exclaves, más propiamente— de Ceuta y Melilla, vinculados a la historia protocolonial y colonial. Estas ciudades tienen un elevado

¹¹⁵ Este epígrafe es un desarrollo del artículo «España y lo *moro*: ambigüedades coloniales y políticas», redactado en paralelo a la tesis y publicado en *Viento Sur* en diciembre de 2018 (véase Gil-Benumeya, 2018b).

porcentaje de población de cultura musulmana y la gestión de la misma parece estar aún en algún punto entre lo colonial y la ciudadanía plena.¹¹⁶

En la actualidad, *moro* es un término frecuentemente percibido como despectivo (si bien existen reappropriaciones reivindicativas del mismo, como se verá en la parte de las entrevistas), y raramente se utiliza en el lenguaje formal para nombrar a personas o realidades del presente. En la época de al-Ándalus, fue utilizado por autores cristianos para referirse a los musulmanes, sobre todo a los procedentes de África, en competencia con el término *sarraceno* y otros (Mateo Dieste, 2017), y el sentido religioso acabó por superponerse a la procedencia geográfica. El término *moro* fue el preferido, en castellano, para designar a los musulmanes peninsulares mientras existieron como grupo social —e incluso en sus postrimerías se usaba el derivado *morisco* o *cristiano nuevo de moro*— y también pasó después, nuevamente, a hacer referencia a una realidad foránea, que amalgama lo geográfico y lo religioso. Según el DLE (2018), lo *moro* se refiere hoy, entre otras acepciones, a los naturales o lo relativo «al África septentrional frontera a España», a quien «profesa la religión islámica» o a lo «perteneciente o relativo a la España musulmana del siglo VIII hasta el XV».

En el «Prólogo a la nueva edición española» de *Orientalismo*, Edward Said (2008 [1997]) señalaba la especificidad de la relación española con el islam, que al contrario de lo que ocurre en otros países —y en especial aquellos que estudia más directamente en su obra: Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos—, no puede, según él, caracterizarse simplemente como una relación imperial. El Oriente descrito por Said, «creado en cierto modo por los conquistadores, administradores, académicos, viajeros, artistas, novelistas y poetas británicos y franceses es siempre algo que está "afuera"», mientras que en el caso español el islam es «parte sustancial de la cultura española y no una fuerza exterior y distante de la que hay que defenderse». «Más que en cualquier otra parte de Europa —dice Said—, el islam formó parte de la cultura española durante varios siglos, y los ecos y pautas que perduran de tal relación siguen nutriendo la cultura española hasta nuestros días», de modo que «que el islam y la cultura española se habitan mutuamente en lugar de confrontarse con beligerancia» e incluso las polémicas en torno a esta supuesta

¹¹⁶ No me refiero al contencioso hispano-marroquí sobre la soberanía de ambas ciudades sino a las desigualdades de origen colonial que existen entre los diferentes grupos de población.

herencia revelan «una relación de complementariedad e incluso de intimidad» entre la España católica y el pasado judeomusulmán largamente perseguido (pp. 9-10).

Said afirma haber desconocido el gran medida el caso español en el momento de publicar su obra en 1978, e implícitamente reconoce la precariedad de su conocimiento actual (es decir, en 2002, cuando redacta el prólogo), que se apoya fundamentalmente en «la obra y la amistad de Juan Goytisolo», así como en la «familiaridad creciente» con la obra de Américo Castro.¹¹⁷ No hace falta decir que se trata de referencias sesgadas en el debate sobre el papel de Al-Ándalus en la identidad y la cultura españolas, en el sentido de que expresan posiciones que han sido extensamente discutidas. Sin embargo, sí parece cierto, que lo árabe, lo islámico, lo *oriental* o lo *moro* poseen en el caso español unos rasgos de familiaridad y vecindad (aunque no siempre bien avenida) inexistentes en los contextos coloniales estudiados por Said. Hernando de Larramendi (2001), Martín Corrales (2002), Fuchs (2011 [2009]), Mateo Dieste (2017) o el propio Goytisolo (1981) han mostrado cómo, desde la construcción de la Monarquía hispánica en los albores de la Edad Moderna, existe un inacabado debate sobre el «ser» de España en el que el odio y el amor al *moro*, la maurofobia y la maurofilia, conviven en una relación de complementariedad, dándose el relevo según las conveniencias del contexto.

En esta ambivalencia, el imaginario español no funciona en realidad de un modo distinto al de los imaginarios europeos en su conjunto, para los que el islam es, a la vez «el mismo y el otro de Europa» (Tolan, 2017), con el que la identidad europea se mide y se compara, como si se mirara en un espejo. El repertorio discursivo europeo sobre el islam no sería por tanto exclusivamente negativo, sino que también despliega, de manera simétrica, una serie de imágenes positivas igualmente susceptibles de actualizarse en función de las contingencias en las que se producen los discursos. Rodinson (1980), Hajjat y Mohammed (2016) o Tolan coinciden en que si bien la Edad Media y la primera Edad Moderna, momento álgido de la confrontación política y teológica entre la cristiandad y el islam, son determinantes en la construcción de los estereotipos negativos que operarán durante los siglos siguientes, estos se matizaron y hasta se invirtieron con la llegada de las Luces y la crítica a la propia Iglesia cristiana. También señalan las ambivalencias

¹¹⁷ Podría aportarse como indicio de esa precariedad la frase final de su prólogo, «tanto para musulmanes como para españoles, Andalucía es un gran símbolo», que expresaría una dificultad para distinguir Al-Ándalus de Andalucía, pero quizás sea un problema de traducción.

mantenidas que existen en las zonas de contacto entre cristiandad e islam, donde la rivalidad religiosa y política puede llegar a conjugarse con la fascinación por la cultura y costumbres del otro. En el caso ibérico, que es casi en su totalidad un ejemplo no ya de zona de contacto sino de «hibridación cultural sostenida y profunda» (Fuchs, 2011 [2009]: 123), maurofilia y maurofobia no solo se desarrollan en paralelo sino que aparecen combinadas en los mismos actores y discursos a lo largo de toda la historia y hasta el momento actual, en el que «la situación política internacional posterior al 11 S y el 11 M ha resucitado bruscamente cuestiones sobre la ubicación de España entre África, Oriente y el mundo occidental, y la época conocida como "Al-Ándalus" aparece en el centro de historiografías discordantes y "geografías imaginadas"»¹¹⁸ (Aidi, 2006: 68).

La figura del *moro* habita esa divergencia histórica y geográfica, como personaje que está a la vez a un lado y otro de la frontera étnica y colonial. En España el *moro* es el gran *otro*, pero también es una cierta versión de uno mismo.¹¹⁹ De ahí la naturaleza conflictiva de la historiografía de Al-Ándalus, tan lastrada por los posicionamientos políticos de cada actor y momento (Viguera Molins, 1995; Martín Corrales, 2002; Aidi, 2006; Manzano Moreno, 2011; Mateo Dieste, 2017). La condición paradójica y adaptable de la figura del *moro* a los intereses circunstanciales puede rastrearse durante todo el periodo de colonización española de Marruecos. Su inicio con la llamada guerra de África de 1859-1860 reabrió la dialéctica de la lucha contra el *moro*, que parecía haberse cerrado en el siglo anterior con los sucesivos tratados de paz firmados con Marruecos en 1767, el Imperio otomano en 1782, Trípoli en 1784, Argelia en 1786 y Túnez en 1791 (Martín

¹¹⁸ «The international political situation after 9/11 and 3/11 has brusquely resurrected questions about Spain's location between Africa, the Orient, and the Western world, with the epoch known as "al-Andalus" appearing at the center of discordant historiographies and "imaginative geographies"».

¹¹⁹ Generalmente una versión atávica o excéntrica, a veces positiva y a veces negativa. Podemos ver un reflejo actual de ello en un artículo islamófilo del columnista de *Público* David Torres relacionando el caso de violación de La Manada con «un rasgo heredado tras ocho siglos de dominación islámica» (Torres, 2017; véase también la respuesta en Amzian, 2017a). Quizás otro ejemplo sería la extendida denominación humorística *Españistán*, popularizada por el corto y el cómic homónimos de Aleix Saló (2011) que se utiliza en un sentido amplio para connotar los tics arbitrarios, ineficientes, corruptos, etc. de la sociedad española en general. El sufijo de origen persa *-stan*, que significa 'lugar' o 'país', es recurrente en la toponimia de Asia central y se asocia a zonas de cultura musulmana. Sobre las connotaciones negativas, compárese con el término *bantustán* creado por los apologistas del apartheid en Sudáfrica para nombrar las zonas autoadministradas por la población negra ("bantú"); se trataba de un término peyorativo (Mathieson y Atwell, 1998: 122). La connotación conflictiva puede compararse con el término *mundialistán* que utiliza Sergio Fernández Riquelme «para dar sentido y significado, tanto simbólica como didácticamente, a [la] dimensión conflictiva del tiempo histórico de la Mundialización» (Fernández Riquelme, 2017: 7).

Corrales, 2004: 41). El enfrentamiento bélico, en plena etapa de construcción del Estado liberal español, «fue una nueva ocasión para que desde el bando español, que se autoidentificaba con la causa de la libertad, de la civilización y del progreso, se terminara de demonizar la imagen de los marroquíes, identificados con la barbarie, el salvajismo y el despotismo. Desde entonces fue usual la bestialización de un deshumanizado enemigo (tachado de mono, perro, etc.) al que se consideraba salvaje» (ibíd.). Poco después, la pérdida de las últimas colonias americanas hizo que España se planteara recuperar en África parte de su imperio colonial y, con él, su credibilidad internacional. El primer congreso africanista español, celebrado en Granada en 1892, que sentaría en gran medida las bases de la ideología que justificaría la colonización de África durante el siglo siguiente, fue dotado por sus organizadores de un aire andalusí que prefiguraba los argumentos que se iban a dar en él. Así, algunos de los defensores de la colonización, como Ángel Ganivet, aludían a la «misión» histórica de España, condensada al parecer en el testamento de Isabel la Católica que pedía a sus herederos continuar en Marruecos la conquista de Granada, otros defendían con entusiasmo la «arabidad» o la «islamicidad» constituyente de España para justificar la unificación colonial de ambas orillas del Estrecho (Gil Benumeja, 1953: 114). Ambas líneas argumentales se pusieron en práctica cuando la colonización se hizo efectiva. Si los *indígenas* (categoría racial inferiorizante que englobaba, salvo excepciones, a todos los no europeos) se resistían a ser *pacificados*, como ocurrió entre 1909 y 1927, y especialmente tras la derrota española en Annual, donde murieron más de diez mil soldados españoles, emergía todo el catálogo de estigmas que denotaban crueldad, fanatismo y lascivia (Martín Corrales, 2004: 42). Por el contrario, cuando se quería justificar de un modo más amable la legitimidad de la colonización, los discursos africanistas liberales justificaban la presencia colonial en África alegando las similitudes culturales y los lazos históricos entre ambas orillas del Estrecho, y apelando a la «comunidad de raza» entre españoles y marroquíes.

En ese marco, varias décadas anterior a la aparición de la idea de islamofobia en el lenguaje político, es cuando se empezó a utilizar la categoría de *musulmán* en España «como expresión de una especificidad inalterable y distintiva, asociada a una idealización de la identidad, y la reproducción de las estructuras representativas a partir de espacios y figuras de autoridad, patrones que dan a entender que no pueden darse otras formas de organización que no contengan una base religiosa» (Tarrés y Rosón, 2014: 147-148). Lo musulmán como categoría social aparece a raíz de las primeras organizaciones de

musulmanes de Ceuta y Melilla, que proporcionaron dinámicas que más tarde se extendieron al resto de España. Las primeras asociaciones de musulmanes en ambas ciudades, constituidas fundamentalmente por comerciantes, se crearon en el último tercio del siglo XIX, tras la firma del Tratado de Wad Ras de 1860 que puso fin a la primera guerra de África y que autorizó el libre asentamiento de judíos y musulmanes en territorio español. La actitud benevolente hacia el islam y la protección de las prácticas e instituciones religiosas islámicas se consideró un medio fundamental para facilitar la penetración colonial y el control indirecto de las zonas de influencia, de acuerdo con el modelo británico del *indirect rule*, consistente en instrumentalizar las estructuras autóctonas (Tarrés y Rosón, 2014: 148-149).

La idea de que, como heredera de al-Ándalus, España no podía sentirse extranjera en Marruecos es tanto más curiosa teniendo en cuenta que la construcción del Estado español moderno se basa justamente en lo que Milhou (1993) llamó «desemitización», es decir, la represión de las raíces islámicas y judías, aunque las primeras fueran parcial y simbólicamente recuperadas en forma de maurofilia *chic* para las élites en la misma época en que eran eliminadas del espacio social (Fuchs, 2011 [2009]). Y teniendo en cuenta también que la ideología nacional-católica, es decir, la que identifica lo español exclusivamente con lo católico, fue hegemónica, por no decir oficial, durante todo el periodo colonial, incluido el republicano. Onésimo Redondo, cofundador de las Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista (JONS), identificaba el comunismo con el islam y el anticomunismo con la Reconquista: «No le falta, para acreditar la semejanza, ni el concurso fanático de hordas mesiánicas aficionadas a la guerra tumultuosa, sedientas de placeres y de victorias vengativas, gustosa de la violencia sanguinaria». Así, no era extraño que fueran particularmente proclives a la conflictividad social «las provincias del Sur, donde la sangre mora perdura en el subsuelo de la raza» (Redondo, 1939: 58-59). Análisis similares se venían haciendo desde el siglo anterior con el bandolerismo o el anarquismo (Gil Benumeja, 1953). Con estos parámetros, era perfectamente posible *indigenizar* la disidencia política de la metrópoli y *pacificarla* con una violencia similar a la empleada contra los indígenas, como ocurrió durante la Revolución de Asturias y la guerra civil. Con la llegada de tropas marroquíes para reprimir la revolución de 1934 en Asturias resurgieron todos los estigmas que se habían utilizado durante la guerra del Rif, utilizados esta vez por las organizaciones del movimiento obrero, debido al poder simbólico que tenía la presencia —el *regreso*— de los *moros* a las tierras de don Pelayo.

Dos años escasos después, la participación de decenas de miles de soldados marroquíes en el golpe de Estado provocó un reparto de los elementos del discurso colonial entre ambos bandos. La propaganda republicana explotó, con pocas excepciones, toda la batería de clichés que asimilaban al *moro* con la barbarie y la antiespaña. En las filas del fascismo y el tradicionalismo, por el contrario, se exaltaban la hermandad y la historia común de España y Marruecos, llegando incluso a afirmar una comunidad de fe entre católicos y musulmanes frente al ateísmo rojo (Hernando de Larramendi, 2001). En la «cruzada» franquista, los *moros* se convertían en cruzados, y los rojos tomaban su lugar como *moros*. La imagen del *moro* fue central en la propaganda republicana por el rédito que de ella podía extraerse como elemento útil a la construcción del *nosotros* republicano frente al *otro* fascista. Como señala González-Allende (2010: 194), una comunidad imaginada implica también una o varias alteridades imaginadas. Si en situación de conflicto el *nosotros* representa hasta el extremo los valores que deben ser defendidos (nacionales, sociales, culturales), el *otro*, el enemigo, es el epítome de todo lo contrario: encarna los valores opuestos a los que la sociedad defiende, es portador de depravación y contaminación y su eliminación simbólica y física se hace necesaria y deseable. Como en una guerra civil ambos bandos forman parte de la misma comunidad nacional, «es esencial identificar al enemigo con el extranjero, para poder etiquetarlo como traidor a la nación y atenuar cualquier remordimiento por darle muerte»¹²⁰ (ibíd.: 2010: 194). Hoy resulta insólito, pero la República reivindicó personajes y motivos fuertemente asociados al pensamiento reaccionario y católico como los de la reina Isabel y el cardenal Cisneros, el Cid Campeador, don Pelayo y la virgen de Covadonga, don Rodrigo, etc. (Madariaga, 1988, 2003, 2015; Gil-Benumea, 2018).

En el otro bando, la importancia de las tropas marroquíes se tradujo en un giro de la política colonial, con concesiones inéditas como la legalización del Partido Reformista Nacional de Abdeljalek Torres y el Partido de la Unidad Marroquí de Mekki Nasiri casi a la vez que se ilegalizaban todos los partidos políticos en España. Paralelamente, se puso en marcha un proceso de reorganización educativa, y de creación de instituciones científicas y culturales dedicadas al estudio y difusión de la cultura marroquí y andalusí

¹²⁰ «[...] it is essential to identify this enemy with the foreigner, in order to label him a traitor to the nation and to ameliorate any regret for killing him». A este uso simbólico de la figura del *moro* podríamos agregar que, para la República, incidir en el componente marroquí del bando sublevado servía para que la guerra española no fuese considerada puramente una cuestión interna, a los efectos de venta de armas a la República y control del cumplimiento del Pacto de no Intervención.

(González González, 2007: 183). Esto se acompañaba de gestos hacia los soldados *indígenas* en territorio español que hoy encenderían los ánimos conservadores y laicistas: construcción de mezquitas y cementerios, facilidades para la celebración de festividades religiosas y otras prácticas culturales, respeto por las prescripciones alimentarias y prohibición del proselitismo católico. Incluso se financiaron, durante la guerra civil y después, barcos para peregrinar a la Meca. En una suerte de prefiguración nacional-católica del mito de las tres culturas, Franco declaraba:

A la persecución enconada de los marxistas y comunistas a cuanto representase la existencia de una espiritualidad, de una fe o de un culto, oponemos nosotros el sentimiento de una España católica, con sus Santos y con sus Mártires, con sus instituciones seculares, con su justicia social y con su caridad cristiana; y aquel gran espíritu comprensivo que hizo en los siglos de oro de nuestra Historia, cuando un catolicismo vigoroso y sentido era el arma de reconstrucción de nuestra unidad histórica, veíanse bajo la tutela tolerante del Estado Católico las mezquitas y las sinagogas acogidas al espíritu comprensivo de la España católica. (Franco Bahamonde, 1941: 33)

La política de los primeros veinte años del franquismo siguió en esa tónica. Primero, porque confiaba en ampliar su zona de influencia en África a costa de una victoria del Eje; y más tarde, porque buscó en los países árabes emergentes un apoyo frente al veto al que fue sometido el régimen en las Naciones Unidas. La orientación arabófila del franquismo —a la que se dio contenido con la creación de una serie de instituciones y programas de intercambio cultural (González González y Azola Piazza, 2015)— se presentó como defensora del islam contra el colonialismo europeo, contra el comunismo y contra el sionismo, apoyado entonces por la URSS y sus adláteres. El franquismo situaba a España como puente entre Europa y el mundo islámico, pretendiendo que su expansión exterior, al contrario de la de las grandes potencias, ni siquiera podía calificarse de colonial en la medida en que España estaba «desprovista de prejuicios raciales de ninguna clase» —decía Franco— y los españoles no podían sentirse superiores a ningún otro pueblo (Nerín y Abad, 1997: 12).

Todo esto parece haber desaparecido de la memoria histórica de la izquierda, lo que es lógico porque la memoria colectiva, entendida como el proceso de transmisión oral o informal del pasado del grupo al que se pertenece, funciona gracias a una actividad selectiva del recuerdo. Refuerza aquello que se percibe —en el presente— como positivo para el grupo, mientras que minimiza u olvida lo negativo (Herranz y Basabe, 1999, 31-

32). Lo negativo, en este caso, es la participación en favor del fascismo de tropas coloniales y la reacción ultranacionalista y racista del bando republicano, extremos poco aceptables para la memoria de una izquierda que ha incorporado, aunque sea de forma simbólica, el anticolonialismo y el antirracismo como parte de su programa. No obstante, la maurofobia de una parte de las antiguas generaciones de la izquierda española sobrevivió a la guerra civil. Gregorio Morán (2017) cuenta cómo Dolores Ibárruri, candidata por Asturias en las elecciones de 1977, «un buen día se sintió humillada porque, reunida con los parlamentarios asturianos, no le perdonaron sus canas y se chotearon de sus referencias a don Pelayo y a Covadonga» (p. 995). En 1992, Fidel Castro saludó a los anfitriones españoles de la Segunda Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno haciendo una alusión a la Reconquista: «En esta excepcional ocasión deseo saludar al pueblo español, a los valerosos y nobles descendientes de los que lucharon 700 años por su independencia» (Castro Ruz, 1992). Son casos, los del mandatario cubano y la dirigente del PCE, que ilustran lo que Bourdieu llamaba efecto de histéresis de campo: el uso de un discurso que hubiera sido coherente ante una reunión del PCE o ante un gobierno del PSOE en el pasado, pero que en ese momento producía extrañeza. También el historiador tunecino Abdelatif Ben Salem (2003: 120) cuenta cómo en una de sus primeras charlas sobre la participación de voluntarios árabes en las filas de la República hubo de hacer frente a un indignado excombatiente republicano que consideraba que reivindicar a los *moros*, por muy antifascistas que fuesen, estaba fuera de lugar.

Con la independencia de Marruecos en 1956 y, poco después, la guerra de Ifni, llegó el cambio. Se acabó la «amistad hispano-marroquí» y se regresó al estereotipo negativo del *moro* traidor (por la «desagradecida» independencia y las nacionalizaciones de bienes europeos), déspota (por la centralización del poder en torno al rey, con toda su parafernalia arcaizante) y amenazador (por los desencuentros en torno a los enclaves españoles y el Sáhara, o los conflictos pesqueros). Los rasgos positivos de la «hermandad» se desplazaron entonces hacia los saharauis, inicialmente porque seguían bajo administración española, y después precisamente por ser víctimas de la ocupación marroquí. Aquí se produjo cierta unanimidad política: la izquierda había sido refractaria al discurso arabófilo del franquismo y la deriva autoritaria y expansionista del Marruecos independiente intensificó su desconfianza hacia ese país. En cambio, se intensificó la solidaridad con el pueblo saharaui en el exilio (López Bargados, 2000; Mateo Dieste, 2017: 159-161). En Ceuta y Melilla, donde el porcentaje de población musulmana había

crecido en los años cuarenta con la hambruna y emigración desde el Rif y con el establecimiento de las llamadas fuerzas indígenas, que habían luchado en la guerra civil, se crearon estructuras para sustituir a la Comunidad Musulmana formalizada en 1937 a instancias de la Alta Comisaría de España en Marruecos y disuelta en 1956 con la independencia de este país, similar en sus funciones a la que existía en la ciudad de Ceuta y que tenía a cargo la gestión de la Mezquita Central, los servicios funerarios islámicos, el censo de musulmanes, la justicia religiosa y otras cuestiones relacionadas con el culto islámico. En su lugar, se creó la que fue la primera asociación musulmana establecida legalmente en España, la Asociación Musulmana de Melilla, fundada en 1964 e inscrita en 1968 en el Registro General de Asociaciones Religiosas, al amparo de la ley de Libertad religiosa de 1967 (Tarrés y Rosón, 2014: 150).

Con el final del franquismo amainaron debates sobre el «ser» de España y su relación con el pasado andalusí que se habían dado en las décadas anteriores tanto en el interior del país como en el exilio. El nacional-catolicismo se fundamentaba en la idea de la Reconquista y no aceptaba por tanto como español nada que tuviera resonancias islámicas o judías. La solución para los propagandistas de la «hermandad hispano-marroquí» fue la idea de la «España musulmana», es decir, considerar al-Ándalus como un producto de la «raza» o del «espíritu» hispánico, solo superficialmente arabizado e islamizado y, por supuesto, claramente diferenciable y superior al resto del mundo del islam. Eso permitía sostener la existencia de una identidad común de marroquíes y españoles y, a la vez, la dominación colonial de los segundos sobre los primeros. En la diáspora, es conocido el debate entre Claudio Sánchez Albornoz, representante del nacional-catolicismo, que había ocupado varios cargos en el gobierno de la República y siguió haciéndolo en el exilio, y Américo Castro, liberal y antimarxista, defensor de la idea de las «tres culturas» (tres castas, decía él) que popularizaría Juan Goytisolo años después (Gumbrecht, 2010; Goytisolo, 2010; Manzano Moreno, 2013). Estos debates perdieron fuelle durante un tiempo pero reaparecieron, renovados, con el cambio de siglo y la islamofobia. Las declaraciones posteriores al 11 S de Ayman al-Zawahiri, dirigente de Al-Qaeda, señalando que no permitirían que en Palestina se repitiese la tragedia de Al-Ándalus, «ya pusieron claramente de manifiesto que ese pasado iba a ser una poderosa arma ideológica utilizada para legitimar el presente» (García Sanjuán, 2017), algo que corroboró poco después el expresidente del gobierno español, José María Aznar, en su conferencia

pronunciada en Georgetown el 21 de septiembre de 2004 y al calor, por tanto, de los atentados de marzo de ese año en Madrid:

[...] el problema que España tiene con Al-Qaeda y el terrorismo islámico no empezó con la crisis de Iraq. De hecho, no tiene nada que ver con las decisiones del gobierno. Hay que remontarse no menos de mil trescientos años, hasta principios del siglo VIII, cuando una España recién invadida por los moros se negó a convertirse en una pieza más del mundo islámico y empezó una larga batalla para recuperar su identidad. Este proceso de Reconquista fue muy largo, duró unos ochocientos años.¹²¹ (Aznar, 2004)

Se refería Aznar a la decisión de su gobierno de enviar tropas a Iraq, que había suscitado un amplio movimiento de rechazo en España y había sido percibida como causa de los atentados de Madrid. La victoria del PSOE en las elecciones celebradas inmediatamente después se debió en alguna medida a ese rechazo social a la guerra de Iraq y de hecho una de las primeras decisiones del nuevo gobierno fue el regreso de las tropas. La conferencia de Aznar suponía un contrapunto a la intervención, ese mismo día, de su sucesor, José Luis Rodríguez Zapatero, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. Zapatero justificaba el abandono de Iraq y, reivindicando la raíz pluricultural de España, presentaba un proyecto para ahondar en la vía diplomática de resolución de conflictos: «[...] como representante de un país creado y enriquecido por culturas diversas, quiero proponer ante esta asamblea una Alianza de Civilizaciones entre el mundo occidental y el mundo árabe y musulmán. Cayó un muro. Debemos evitar ahora que el odio y la incomprensión levanten otro» (cit. en Barreñada, 2009: 84). No se trata de discursos antitéticos. La principal diferencia entre ambos es el tono beligerante de Aznar con el islam y los musulmanes frente al conciliador y dialogante de Zapatero, pero existen también similitudes, como el hecho de que ambos —y más marcadamente, el de Zapatero— se sitúen en el marco conceptual huntingtoniano de las «civilizaciones» y de la consideración de «Occidente» y del «mundo árabe y musulmán» o «mundo islámico» como entidades discretas y coherentes, así como el hecho de que apelen a la identidad y el pasado de España para reforzar posiciones políticas del presente.

¹²¹«[...] the problem Spain has with Al Qaeda and Islamic terrorism did not begin with the Iraq Crisis. In fact, it has nothing to do with government decisions. You must go back no less than 1,300 (one thousand three hundred) years, to the early 8th century, when a Spain recently invaded by the Moors refused to become just another piece in the Islamic world and began a long battle to recover its identity. This Reconquista process was very long, lasting some 800 years.»

La inmigración marroquí reactivó desde sus inicios todos los lugares comunes sobre la «invasión» y sus peligros (Flesler, 2001), y no solo en los imaginarios sociales sino también en las instituciones, que son el soporte indispensable del racismo. La primera ley de Extranjería (1985; PSOE) excluía a los musulmanes (marroquíes, saharauis, incluso ceutíes y melillenses, que en aquel momento vivían como apátridas...) de los colectivos preferentes para la concesión de la nacionalidad por su relación histórica con España. Aquella islamofobia incipiente sorteaba las definiciones comunes de racismo y ponía el acento en la diferencia cultural, es decir, en la dificultad que podían tener personas de determinadas «culturas» para «integrarse». Los habitantes musulmanes de Ceuta y Melilla tuvieron que lograr el reconocimiento de su condición de españoles tras una larga serie de movilizaciones.

También fue el PSOE el que firmó en 1992 los acuerdos de cooperación con las confesiones religiosas «de notorio arraigo» para compensar y a la vez justificar los privilegios de la Iglesia católica. El islam fue declarado «de notorio arraigo» cinco años después que la religión judía y la evangélica. En aquellos entonces, la inmensa mayoría de los musulmanes de España eran o bien habitantes de Ceuta y Melilla o bien inmigrantes, pero existía una pequeña de neomusulmanes procedentes en gran medida del PCE y otros sectores del antifranquismo (Rosón Lorente, 2011), que en ese momento y durante mucho tiempo asumieron la representación del islam en España (Gómez, 2014: 58-59). El tema de los conversos levantó en su momento cierta polvareda, relacionada ya entonces con el «integrismo islámico» (Rodríguez, 1995). Sánchez-Albornoz clamaba contra esos *cristianos* que se degradaban a sí mismos queriendo ser *moros*: «No y tres veces no. Cortesía hispana con los islamitas que quieran visitar nuestra Andalucía. Pero violencia sí, violencia contra los moritos y contra algunos cristianos que pretenden volver del revés la manga del tiempo», decía, y llegaba a solicitar su expulsión: «Por ello, hombre liberal desde mi juventud, [...] he aventurado empero la idea de la retirada a tierras islamitas de esos nuevos o novísimos musulmanes surgidos en Andalucía por artes de magia» (cit. en Stallaert, 1998 [1996] 114).

Y, al contrario, algunos de aquellos nuevos musulmanes reivindicaban al-Ándalus desde la izquierda como fundamento de una Andalucía colonizada (Pulido, 2017), un elemento que persiste hasta hoy, a veces arropado con los nuevos lenguajes descoloniales (cf. García Fernández, 2018; Zarco, 2019). La conmemoración de la Toma de Granada el 2 de enero sigue siendo una cita importante de disputa simbólica entre los defensores del

nacional catolicismo, por un lado, y sus detractores (no necesariamente andalusófilos ni andalucistas) por otro. En conclusión, el inconsciente colectivo sobre el *moro* es multisecular, pero eso no significa que sea unívoco, ni en sus contenidos (es decir, se dan continuidades, discontinuidades y reelaboraciones según los distintos contextos de producción), ni en las asociaciones que establece, ni en los intereses políticos que subyacen en cada caso. Existen múltiples ambigüedades y paradojas como las que hemos visto.

7.3. Migraciones: xenofobia, racismo e islamofobia

El fenómeno migratorio se produce en España más tardíamente que en otros países europeos, algunos de los cuales fueron de hecho receptores de inmigración española hasta los años setenta del siglo XX. España se ha transformado en muy pocos años de un país de emigración a ser uno de los países europeos que más atrae la inmigración, y ha recibido importantes cantidades de personas procedentes de América Latina, el Este de Europa, África y Asia (Cachón, 2003; Portes *et al.*, 2011). Entre 1996 y 2007, el auge de la economía española, basado en gran medida en la burbuja inmobiliaria, estimuló la llegada de inmigrantes, que alcanzó su punto más alto en 2012, cuando España contaba con 6.760.000 personas nacidas en el extranjero, esto es, un 14% de la población, frente al 3% en 1998. Entre 2000 y 2009, España recibió la mitad de todos los migrantes de la UE-15 (esto es, la UE anterior a la ampliación hacia Europa del Este) y su inmigración neta per cápita fue la más alta de la Unión. Ese proceso de inmigración tan intenso y rápido no se había dado en ningún otro país de la UE.

La crisis económica de 2007-2008 supuso un rápido incremento de la tasa de paro (que en España pasó del 8% al 26% entre 2008 y 2013) y la pobreza (en 2014 de la población española estaba en riesgo de pobreza o exclusión social). Los grupos más afectados por la crisis fueron los trabajadores autóctonos varones menos cualificados y los inmigrantes, debido a su alta concentración en el sector de la construcción, pero estos últimos añadían además una mayor precariedad en sus redes sociales y profesionales, una cualificación globalmente más baja y los efectos que su situación tenía en sus familias en los países de origen. A pesar de ello, la inmigración se mantuvo estable hasta 2012, cuando empezó a decaer durante los dos años siguientes, de modo que entre 2012 y 2014 la población nacida en el extranjero se redujo en 650.000 personas, hasta suponer un 10% del total (González Enríquez, 2017: 3-5). En julio de 2018 había 4.663.726 extranjeros censados

en España, es decir, el 9,9% de la población (INE, 2018). Por nacionalidades, la más numerosa es la marroquí (692.379 personas, 14,84% del total de extranjeros), seguida de la rumana (14,39%). No obstante, la suma de los extranjeros procedentes de los principales países de inmigración latinoamericana es con diferencia la que representa un mayor porcentaje (32,28%). Madrid y Barcelona son las áreas metropolitanas que concentran los mayores porcentajes de extranjeros. Estos datos son coherentes con los de una década atrás (Observatorio Permanente de la Inmigración 2009), contando con el descenso de inmigración experimentado desde entonces.

El elemento central de las migraciones «musulmanas» a España lo constituye la inmigración marroquí, iniciada en los años setenta pero consolidada en los noventa (Mateo Dieste, 2017: 17). A principios de la década del 2000, los inmigrantes en España procedentes del norte de África constituían un 20% del total, y de ellos el 95% eran marroquíes. Casi 200.000 marroquíes residían entonces legalmente en España, frente a 16.000 una década atrás (López García, 2002: 131). Empezaron a asentarse en la Cataluña de los setenta, muchas veces como resultado de un deseo frustrado de asentarse en otros países europeos, sustituyendo a los *xarnegos* de antaño (Roca *et al.*, 1983). Un momento clave en el desarrollo de esta población, que se concentraba principalmente en Cataluña, Madrid y Andalucía, fueron los años transcurridos entre las regularizaciones de 1986 (año siguiente al de aprobación de la primera ley de Extranjería) y 1991 (año del establecimiento de visados para ciudadanos del Magreb), que superaron la cifra de 60.000 y a lo largo de la década siguiente fueron regularizados casi 140.000 más. La inmigración magrebí suscitó desde el principio el recurso a la dialéctica histórica entre *moros* y *cristianos*: un análisis temprano de esa inmigración llevaba el significativo subtítulo *El retorno de los moriscos* (López García, 1993).

La ley de Extranjería de 1985¹²² establecía una jerarquización en las posibilidades de acceso a los permisos de trabajo y residencia, primando a colectivos a los que se suponía una especial afinidad cultural con España: «Dentro de esta línea merece destacarse la preocupación de la Ley por un tratamiento preferencial en favor de los iberoamericanos, portugueses, filipinos, andorranos, ecuatoguineanos, sefardíes y de los originarios de la ciudad de Gibraltar, por darse en ellos los supuestos de identidad o afinidad cultural, que les hacen acreedores a esta consideración» (Ley Orgánica 7/1985, preámbulo). La ley

¹²² Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España.

omitía a otros colectivos que tenían una afinidad histórica con España. El caso más sangrante era el de los ceutíes y melillenses musulmanes, que en su mayor parte no eran ciudadanos españoles y a los que la ley convertía en extranjeros sin acceso preferente a la nacionalidad. También excluía a los habitantes de las antiguas provincias españolas de Ifni y el Sáhara así como a los del antiguo Protectorado español de Marruecos, y, haciendo un paralelismo con los sefardíes, a los descendientes de moriscos. Este «filtro étnico» (López García, 2002: 130) apuntaba claramente a los considerados *moros*, aunque entonces no se hablaba abiertamente de religión como elemento de afinidad cultural, como sí se empezó a hacer abiertamente en los años siguientes.

Los actos racistas de Terrassa (Barcelona) en julio de 1999 y El Ejido (Almería) en febrero de 2000 y la aparición en los medios de comunicación de habitantes de esas localidades que expresaban sin tapujos sus reservas respecto a los *moros*, su presencia y sus costumbres, marcó también un punto de inflexión en los discursos sobre la inmigración, que dejaron de ajustarse a la corrección política y además entraron de lleno en la contienda electoral, al contrario de lo que se había pactado una década antes. La zona de El Ejido había experimentado un notable crecimiento económico debido a la producción intensiva de frutas y verduras en invernaderos, la mayor parte de ellos pequeñas explotaciones familiares, pero que en total cubrían 30.000 hectáreas. La mano de obra que hacía posible ese «milagro económico», como se le llamaba, eran trabajadores inmigrantes, sobre todo marroquíes, contratados ilegalmente y en una situación de deterioro social respecto a la población local (FCE y CEDRI, 2000). A lo largo de los años previos, los trabajadores marroquíes habían sufrido distintos ataques organizados,¹²³ en un clima de desprecio social espoleado por el alcalde del pueblo, del PP. En febrero de 2000, el apuñalamiento de una mujer de la localidad por parte de un joven inmigrante con trastornos mentales desató una oleada de violencia y persecución abierta y multitudinaria contra los inmigrantes, sus casas y comercios (FCE y CEDRI, 2000; Aierbe, 2007). Los hechos pusieron de manifiesto la existencia y la importancia de la mano de obra inmigrada (e irregular, es decir, desprovista de derechos) en ciertos sectores de la economía y también hicieron visible la existencia de un racismo social que

¹²³ En febrero de 1998, dos marroquíes murieron en el incendio provocado de su cabaña y en noviembre un comando de encapuchados mató a un trabajador agrícola. Este tipo de ataques esporádicos y visiblemente organizados fue denunciado repetidamente por los trabajadores, pero no se dirimieron nunca responsabilidades judiciales ni políticas (FCE y CEDRI, 2000).

generalmente era negado. En Terrassa ocurrió, a menor escala, algo similar a partir de una pelea en unas fiestas patronales.

En las elecciones inmediatamente posteriores, el Partido Popular exhibió un discurso «duro» frente a la inmigración y una de las primeras tareas de su gobierno, revalidado con mayoría absoluta, fue dar un paso atrás en la ley de Extranjería que había aprobado apenas dos meses antes,¹²⁴ poniendo mayores trabas a la regularización y «recortando los derechos de asociación, manifestación, sindicación y expresión de los "clandestinos", pretendiendo así negar su existencia como personas y ciudadanos» (López García, 2002: 137). «Además de la lengua y cultura común, practicar la religión católica es un elemento que facilita la integración de los extranjeros en España», señaló el delegado del Gobierno para la Inmigración, Enrique Fernández-Miranda en marzo de 2001 (El País, 2001). Esta idea comenzaba a formar parte de una «conciencia generalizada» en ciertos sectores de la política, no solo del gobierno de derechas, sino también de cierta intelectualidad de izquierdas, y comenzaba a calar en la ciudadanía. Una encuesta del CIS, que revelaba que un 9,1% de los encuestados era partidario de dispensar un trato diferencial a los inmigrantes según su origen, y de ellos el 59,6% decía preferir a los latinoamericanos, frente a un 4,4% que mostraba su preferencia por marroquíes o argelinos (López García, 2003). Así por ejemplo, Fernando Vallespín, cercano al PSOE, aprovechaba la muerte de doce jornaleros ecuatorianos en Murcia para difundir las ideas islamófobas de Giovanni Sartori:

Nadie duda ya de que el futuro de nuestras sociedades es mestizo, que estamos abocados a perder la cómoda homogeneidad étnica y cultural a favor de un creciente pluralismo y multiculturalismo. [...] Como recientemente ha observado G. Sartori (*La sociedad multiétnica*, de próxima aparición en Taurus), tenemos que estar preparados para aceptar que no todos los inmigrantes son necesarios y que el mayor desafío que suscitan es, precisamente, el de la integración en los valores y la forma de vida del país huésped. Y los sociólogos nos advierten de la conexión empírica existente entre el aumento de la heterogeneidad étnica y la disminución de la solidaridad. Por no mencionar algo que ya se percibe en las encuestas: un cierto incremento en las actitudes racistas. ¿Cuál es el umbral —el porcentaje respecto a la población total— a partir del cual la población foránea puede ser integrada? ¿Tenemos algún modelo de integración? ¿Está preparado el sistema educativo y laboral para facilitar la

¹²⁴ Ley Orgánica 4/2000 de 7 de enero, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración social.

integración y evitar los brotes xenófobos? Intentar responder a éstas y otras preguntas quizá sea el mejor homenaje que podamos brindar a las víctimas de Lorca. (Vallespín, 2001).

El libro de Sartori (2001), presentado en España «a bombo y platillo» (López García, 2003: 129) y especialmente promocionado por el diario socialdemócrata *El País*¹²⁵ (Unzurrunaga, 2001) contribuyeron a extender en España tempranamente los estereotipos islamófobos, porque eran el islam y los musulmanes el sujeto inintegrable al que apuntaba el autor italiano y al que Vallespín se refería oblicuamente. Sartori se adelantaba a las acusaciones de racismo —entendido en un sentido biológico— y contribuía a hacer de la islamofobia algo respetable desde un punto de vista ciudadanista y laico:

En concreto, hoy en Europa la xenofobia se concentra en los inmigrantes africanos e islámicos. ¿Se puede explicar toda la xenofobia y sólo como un rechazo de tipo racial? Seguramente no. En términos étnicos, los asiáticos (chinos, japoneses, coreanos, etcétera) no son menos distintos de los blancos que los africanos. [...] De lo que se debe deducir que la xenofobia europea se concentra en los africanos y en los árabes, sobre todo si son y cuando son islámicos. Es decir, que se trata sobre todo de una reacción de rechazo cultural-religiosa. La cultura asiática también es muy lejana a la occidental, pero sigue siendo «laica» en el sentido de que no se caracteriza por ningún fanatismo o militancia religiosa. En cambio, la cultura islámica sí lo es. E incluso cuando no hay fanatismo sigue siendo verdad que la visión del mundo islámico es teocrática y que no acepta la separación entre Iglesia y Estado, entre política y religión. [...] Y éstas son las verdaderas dificultades del problema. El occidental no ve al islámico como un «infel». Pero para el islámico el occidental sí lo es. (Sartori, 2001: 52-53).

Sartori comparaba la integración de los musulmanes con el peso de la mafia italiana en las decisiones públicas:

Un alcalde italiano del sur cuya elección está condicionada por el voto mafioso es casi inevitable, aunque finjamos no saberlo, que ceda y conceda ante la mafia. Será previsiblemente lo mismo respecto a las comunidades extracomunitarias, en especial si son islámicas, si se concede a sus miembros el derecho de voto. Ese voto servirá, con toda probabilidad, para hacerles intocables en las aceras, para imponer sus fiestas

¹²⁵ Entre otras cosas porque la editorial Taurus, que publicaba a Sartori, pertenecía al mismo grupo PRISA que *El País*. Unzurrunaga cita a Joaquín Estefanía, que fue una personalidad relevante tanto del diario como del grupo, como uno de los valedores en España de las tesis de Sartori.

religiosas (el viernes) e, incluso (son problemas en ebullición en Francia), el chador a las mujeres, la poligamia y la ablación del clítoris. (Ibid.: 118).

Al año siguiente, ya después de los atentados del 11 S y en reacción a estos, se publicó *La rabia y el orgullo*, de la periodista italiana Oriana Fallaci, una obra de agitación islamófoba cuya promoción en España correspondió esta vez al diario *El Mundo* (Bravo López, 2012: 277), a la que siguieron otros libros en la misma tónica e igualmente exitosos. Este tipo de obras encontraron un público predispuesto a recibir ese tipo de mensajes, que no se presentaban con el ropaje burdo del racismo, ni siquiera con el del conservadurismo nacional-católico, sino como una defensa objetiva y apolítica de los valores universalistas y humanistas europeos frente a los extremismos de todo signo que pretendían destruirlos. De ahí que recibieran el elogio de diferentes actores políticos, mediáticos y académicos, por encima de posicionamientos políticos, y constituyeran material abundante para tertulias, producción periodística y literatura pseudoacadémica (Urrunzunaga, 2001; Bravo López, 2012: 277; Gómez, 2014: 55).

Hasta principios de la década del 2000, la percepción mayoritaria que la sociedad española tenía de la inmigración magrebí estaba desligada del islam (Olmo Vicén, 1996). De hecho la representación de la inmigración magrebí, ejercida mayoritaria y vocacionalmente por la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME), fundada en 1989, no incidía por lo general en asuntos religiosos y se hallaba desligada de la representación del islam, aunque existieran pequeñas asociaciones religiosas formadas por inmigrantes. La representación oficial de los musulmanes la ejercía la Comunidad islámica de España, liderada por neomusulmanes españoles y por árabes de Oriente Medio, a través de sus respectivas componentes: la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) y la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE) (Planet Contreras, 2008; Gómez, 2014), pese a que el grupo mayoritario de musulmanes en España lo constituyesen los magrebíes. El punto de inflexión se produjo en esa década, casi sin dar tiempo a que se incubara, como en otros países, un largo proceso de rechazo a la inmigración. Los atentados terroristas del 11 de marzo de 2004 en Madrid son el acontecimiento fundador de ese encuentro entre la islamofobia como problema global y el racismo local, igual que lo había sido a nivel mundial el 11 S (Göle, 2007 [2005]: 19-20; Gómez, 2014: 57-58). No obstante, los atentados tuvieron más repercusión en el nivel del discurso (las declaraciones de Aznar en Georgetown, la proliferación de «expertos» en seguridad y sus obras y foros) y en las

prácticas de islamofobia institucional, es decir la multiplicación de operaciones «antiyahadistas» (López Bargados, 2014), que en el conjunto social. Las entrevistas que se hacen en la tercera parte de esta investigación abundan en esa percepción. Es revelador que el propio gobierno del PP considerara más útil políticamente explotar los atentados como acción de ETA que como fruto del islam y las migraciones, y que un amplio sector de la derecha y la ultraderecha mediáticas siguiera durante varios años insistiendo, en torno a los diarios *Libertad Digital* y *El Mundo*, en una teoría de la conspiración que involucraba a ETA y al gobierno socialista surgido tras los atentados (cf. Pino, 2006).¹²⁶ Otro acontecimiento que marca la entrada de España en el concierto islamófobo europeo son los sucesivos *asuntos del velo* locales (es decir, la problematización e intentos de regulación del *hiyab*, en sus diferentes variedades), que se iniciaron en 2002, pero que no han tenido ni de lejos la repercusión social y política del modelo francés, lo que no implica, por supuesto, que no tengan un impacto importante sobre la vida de las afectadas (Ramírez y Mijares, 2008; Mijares, 2014; García *et al.*, 2012).

España es, después de Polonia, el país europeo cuyos ciudadanos tienen una percepción más positiva de la globalización. Al mismo tiempo, las encuestas muestran que entre 2002 y 2015 ha aumentado la aceptación de las diferencias respecto a los nacionales de otros países. Sin embargo, los marroquíes son los que menos se benefician de este cambio: como puede verse en el cuadro adjunto, un 80% de los encuestados dice sentirse "poco o nada cercano" a los naturales de Marruecos y un 18% "bastante o muy cercano", lo que supone una variación de apenas un -2% y un +4%, respectivamente, respecto a una década atrás (González Enríquez, 2017: 20).

El estudio de Flores (2015) al que me he referido al principio de este capítulo se basa en los datos de la Investigación Longitudinal sobre la Segunda Generación (ILSEG) llevada a cabo en 2008 y 2009 mediante encuestas a alrededor de siete mil estudiantes de secundaria de Madrid y Barcelona, con padres extranjeros y nacidos o criados en España, es decir, traídos a edad temprana al país. Flores muestra que los encuestados con ascendencia negra eran los que denunciaban mayores niveles de discriminación a causa de su aspecto racial-biológico (el 46% de las personas de origen subsahariano y el 22%

¹²⁶ Enlazo aquí los artículos de Luis del Pino en *Libertad Digital*. La mayoría de los productos de esta teoría de la conspiración, incluidas algunas webs especializadas y el apoyo de la dirección de *El Mundo* han desaparecido de la red, al menos de sus ubicaciones originales.

de las de origen dominicano), seguidas por los hijos de padres marroquíes (14%), y en menor medida los de diversos orígenes asiáticos así como americanos con ancestros indígenas. En contraste, los hijos de inmigrantes europeos o latinoamericanos de ascendencia europea son los que menos discriminación denuncian, salvo en el caso de los rumanos, que se quejan de manera significativa de estigmatización por el origen nacional.¹²⁷ En lo que hace a la religión, solo un 3% de los encuestados percibe discriminación religiosa, y «únicamente los jóvenes inmigrantes de regiones de mayoría musulmana, incluyendo marroquíes y pakistaníes, señalan niveles significativamente más altos de discriminación religiosa, lo que sugiere que la relevancia de la religión como barrera social prácticamente solo existe para los inmigrantes musulmanes»¹²⁸ (Flores, 2015: 249). Aun así, la percepción de discriminación por razones religiosas es también minoritaria entre los musulmanes (un 11,4% de los encuestados se declaran como tales). Flores concluye que, frente a los modelos culturalistas de análisis del racismo en Europa, la «raza» en sentido biológico, fenotípico, es a la larga el principal factor de discriminación racista:

Encuentro que muy pocos inmigrantes en España, marroquíes incluidos, piensan que la discriminación religiosa juega un papel importante en sus vidas. En segundo lugar, hallo que, más que la religión, un número significativo de inmigrantes cree que son tanto su nacionalidad como su raza [en sentido biológico] los factores clave que intervienen en el maltrato de que son objeto por parte de otros en España. Sin embargo, al contrario que la discriminación racial, la previsión es que la discriminación por nacionalidad disminuya con el tiempo, a medida que las diferencias culturales de los inmigrantes se reduzcan con la aculturación. En tercer lugar, pienso que la asimilación cultural y los fenotipos de los inmigrantes interactúan en la conformación de la naturaleza de los límites étnicos en torno a la inmigración en España. Si bien algunos inmigrantes de origen europeo, como los del Este, perciben altos niveles de discriminación en relación con la nacionalidad, dejan de acusarlos a medida que aprenden español y pasan tiempo en España. Esto sugiere que su fenotipo europeo les permite volverse prácticamente invisibles cuando se aculturán. En cambio, a medida que los inmigrantes no europeos —incluidos asiáticos, indios,

¹²⁷ Como también hace notar Flores (ibíd.), son unos resultados sorprendentemente parecidos a los de Estados Unidos, donde los hijos de inmigrantes de ascendencia afroamericana (República Dominicana, Haití, Jamaica, Antillas y Bahamas) son los que denuncian mayor discriminación, seguidos por los hispanos de ascendencia indígena.

¹²⁸ «[...] only immigrant youth from heavily Muslim regions, including Moroccans and Pakistanis, report significantly higher levels of religious discrimination, suggesting that the salience of religion as a social boundary is present almost exclusively for Muslim immigrants.»

dominicanos y subsaharianos— se asimilan a la cultura española, la percepción de los motivos de su maltrato parece desplazarse de la cultura a la raza. De hecho, en la segunda generación, la raza supera a la nacionalidad como causa principal a la que se atribuye la discriminación. Concluyo que la asimilación cultural va de la mano de una significancia creciente de la raza como principal límite simbólico que margina a los inmigrantes no europeos en España.¹²⁹

7.4. Ultraderecha y discurso racista en España

Quizás a ese relativo desinterés por la islamofobia contribuyera el hecho de que en España no existiera un sector neofascista o posfascista de relevancia, que hubiera contribuido a capitalizar los discursos islamófobos y antinmigración en el mercado discursivo, como ocurría en otros países. Escribo en pasado porque quizás nos encontremos en un punto de inflexión al respecto.

Como ha señalado Carmen González Enríquez (2017), «España es excepcional en el panorama político europeo actual, en el que los grupos populistas de derecha, xenófobos, antieuropeos y antiglobalización obtienen relevantes triunfos electorales: a pesar de la crisis económica y de la rápida erosión de la confianza política, en España no ha habido ningún partido populista de derechas que haya obtenido más del 1% del voto en las elecciones generales de los últimos años». Y ello pese a que «el país reúne todos los elementos que suelen presentarse como causa del auge de este tipo de partidos: paro, desigualdad, pobreza, inmigración y descrédito de la clase política» (p. 3). Como ya se ha dicho, España conoció durante los años de bonanza de la burbuja inmobiliaria (1996-2007) un rápido e intenso proceso de inmigración. La bonanza económica no consiguió

¹²⁹ «I find that very few immigrants in Spain, including Moroccans, believe religious discrimination plays a significant role in their lives. Second, I find that, instead of religion, a significant number of immigrants believe that both their nationality and their race are the key factors driving their maltreatment by others in Spain. Nevertheless, unlike racial discrimination, reports of nationality discrimination are predicted to decrease over time as immigrants' cultural differences decline with acculturation. Third, I find that cultural assimilation interacts with immigrants' phenotypes to shape the nature of ethnic boundaries around immigrants in Spain. While some European-origin immigrants, such as Eastern Europeans, perceive high levels of nationality discrimination, they stop reporting it as they learn the Spanish language and spend time in Spain. This suggests that their European phenotype allows them to become virtually invisible as they acculturate. In contrast, as non-European immigrants, including Asians, Indians, Dominicans and sub-Saharan Africans, assimilate into Spanish culture, their understanding of the reason for their maltreatment seems to shift away from culture and toward race. Indeed, among their second generation, race overtakes nationality as the primary reason that immigrants cite for discrimination. I conclude that cultural assimilation goes hand in hand with the increasing significance of race as the main symbolic boundary marginalizing non-European immigrants in Spain.»

que la desigualdad, el desempleo y la población en riesgo de pobreza en España estuvieran por encima de la media de Europa Occidental, y esas contradicciones se agudizaron tras la crisis de 2007-2008. Entre 2007 y 2008, la brusca caída del sector inmobiliario y la crisis financiera internacional supuso la destrucción de más de tres millones de empleos en los años siguientes. Entre 2008 y 2013, la tasa de paro pasó en España del 8% al 26% (en el mismo periodo, en el conjunto de la UE pasó del 7% al 11%) y el PIB descendió un 8,9% (el 1% en el conjunto de la UE). El gasto medio de los hogares se redujo un 14,5%. Los grupos más afectados por la crisis fueron los inmigrantes y los trabajadores autóctonos varones menos cualificados, debido a su alta concentración en el sector de la construcción. En 2011, la tasa de paro era del 19% entre los ciudadanos españoles y del 32% entre los extranjeros residentes (González Enríquez, 2017: 5). En 2014, España era el país de la UE con la mayor brecha de renta entre el 10% de la población más rico y el 10% más pobre, y el 29% de la población se encontraba en riesgo de pobreza o de exclusión social, lo que suponía seis puntos más que en 2007, seis puntos por encima de la media de la EU-15 y cinco puntos por encima de la media de la EU-28 según Eurostat (2016) (ibíd.: 5). A pesar de que los inmigrantes fueron globalmente los más afectados por la crisis (debido, por ejemplo, a la carencia de las redes familiares y sociales en las que se apoyaron muchos autóctonos), la inmigración no decayó de manera brusca, como se ha explicado más arriba.

En el terreno de la política, la crisis ahondó el desprestigio de los partidos políticos, acompañada por la pérdida de confianza de un amplio sector de la ciudadanía en todo tipo de instituciones públicas, fueran nacionales, europeas o internacionales. Según los datos del Eurobarómetro Estándar n.º 84 de 2014, el 91% de los españoles no confiaba en los partidos políticos (13 puntos por encima de la media europea) y el 69% estaba descontento con el sistema democrático (21 puntos por encima de la media europea) (ibíd.: 9-10). El terreno parecía, pues, abonado para que el vacío dejado por la política fuera ocupado por una fuerza populista. La reacción de protesta más visible a la crisis fue el Movimiento 15 M, inicialmente llamado también movimiento de los Indignados, que catalizó el malestar ciudadano por la crisis económica iniciada en 2008. Fue una protesta incardinada en el movimiento global que se había iniciado con las revoluciones árabes (2010) y continuó con las movilizaciones mundiales del 15 de octubre de 2011 y sus derivaciones en distintos países (Fernández *et al.*, 2012; Martí i Puig, 2012). La jornada de movilizaciones estatales convocada el 15 de mayo de 2011 por una plataforma de

reciente aparición, Democracia Real Ya (DRY),¹³⁰ derivó en ocupaciones permanentes de plazas en las principales ciudades españolas, inspiradas por la ocupación de la plaza Tahrir en El Cairo (Colectivo Madrilonia, 2012; Antebi y Sánchez, 2012), y en un amplio movimiento ciudadano y asambleario de reivindicación de cambio social. El movimiento 15 M decayó en el verano de 2012 y acabó diluyéndose por completo en 2014, pero produjo a la larga diversas reconfiguraciones políticas,¹³¹ como la aparición de nuevas formaciones electorales que pretendían capitalizar el descontento social y el descrédito de los partidos políticos mayoritarios: Podemos y las llamadas *confluencias* de este partido político con otras organizaciones.

No se dio nada similar en la derecha ni existía una formación capaz de capitalizar el descontento. Dos organizaciones políticas, Ciudadanos (C's), fundada en 2006, y Unión, Progreso y Democracia (UPyD), fundada en 2007, habían jugado hasta entonces a presentarse como relevo de las élites políticas tradicionales, sin conseguir grandes resultados. Fue el extraordinario crecimiento de Podemos el que propició a posteriori un crecimiento igualmente rápido de C's a nivel nacional. Como señala González Enríquez (2017), «no hay ningún grupo que esté movilizándolo a los votantes tradicionales de la derecha que han sufrido los efectos de la crisis, como, por ejemplo, los pequeños comerciantes que se han visto afectados por la pérdida de poder adquisitivo de los clientes y la competencia de los comerciantes inmigrantes y las grandes superficies comerciales» (p. 10), salvo pequeñas organizaciones de perfil ultraderechista clásico como Vox o movimientos sociales de corte neonazi como el Hogar Social de Madrid (y sus réplicas en otros lugares como Valencia), con sus repartos de comida solo para españoles.

Por otra parte, el nacionalismo, que es uno de los ejes sobre los que se construyen las candidaturas populistas en otros países europeos, tiene una situación particular en España. El grado de adscripción de los ciudadanos españoles con una identidad nacional española es más bajo que la adscripción del conjunto de ciudadanos de la UE con sus respectivos Estados nación, y por otra parte los españoles han tendido a ser más europeístas que la

¹³⁰ Véase <http://www.democraciarealya.es/> (consulta: 3/1/2018). DRY es una plataforma que se presentó como la voz de las personas comunes, de cualquier ideología, indignadas por la indefensión de la ciudadanía de a pie ante la corrupción y la situación política y económica. Esa presentación apolítica de las movilizaciones fue lo que posibilitó su carácter masivo (Colectivo Madrilonia, 2012).

¹³¹ A partir de 2011, como consecuencia de la crisis, se produjo una reconfiguración del campo político-electoral en todo el sur de Europa (Bosco y Verney, 2012).

media de los europeos (Eurobarómetro, 2015; González Enríquez, 2017: 11-15). En ello intervienen varios factores. El primero, que gran parte de los ciudadanos españoles no se reconocen afectivamente como tales o comparten esa adscripción en mayor o menor medida con otra adscripción nacional (catalana, vasca, etc.). El segundo, que durante varias décadas después de la Transición, los significantes nacionales españoles han sido identificados con el franquismo y con la derecha, lo que ha contribuido a darles una carga que dificulta una percepción neutra en la que pudieran reconocerse votantes de todo el arco político. Esta tendencia se ha revertido parcialmente con el recambio generacional y con algunos hitos de modernización y proyección internacional de España (como la entrada en la UE en 1986, los Juegos Olímpicos de Barcelona en 1992 o la bonanza económica), pero la crisis ha causado que la valoración que los españoles hacen de su país sea hoy más baja que la valoración que se hace de España en el resto de Europa y que, al contrario, los españoles sean los europeos más proclives a mantener o aumentar el traspaso de competencias nacionales a la UE (González Enríquez, 2017: 15).

Desde la Transición, el voto ultraderechista se ha dirigido fundamentalmente a Alianza Popular (AP), después Partido Popular, una vez eliminada por los efectos del golpe de Estado del 23 de febrero de 1981 la exigua competencia que había supuesto el partido Fuerza Nueva. El extraordinario auge del Front national en las elecciones legislativas francesas de marzo de 1986, en las que obtuvo 35 diputados con el 9,8% de los votos (frente al 0,2% en 1981), estimuló en España los intentos de importación del discurso lepenista. Así ocurrió con el Frente Nacional de Blas Piñar, creado sobre los restos de la extinta Fuerza Nueva (1986-1993), o con Juntas Españolas (JJ. EE.) (1984-1995), que trató de desvincularse tibiamente de algunos temas clásicos del franquismo (como las conmemoraciones del 18 de julio y el 20 de noviembre) y empezó a tratar temas de actualidad como el paro o la inmigración, entonces incipiente, aunque sin éxito. El testigo fue recogido por Democracia Nacional, fundada en 1995, que fue más allá en su esfuerzo por superar los temas propios de las derechas (nación, religión y familia) e hizo del rechazo a la inmigración su tema estrella (Rodríguez Jiménez, 2012: 262). No obstante, no pudo competir con fenómenos netamente populistas como los del empresario José María Ruiz-Mateos, que había obtenido dos escaños en las elecciones europeas de 1989 o Jesús Gil, que gobernó Marbella y cuyo Grupo Independiente Liberal (GIL) controló el gobierno de Ceuta y entró en el de Melilla, además de tener representación en varios ayuntamientos. En términos generales, la ultraderecha española se ha visto lastrada por

su continuidad con el franquismo o su referencia a imaginarios aún más arriesgados — como fue el caso de los neonazis Círculo Español de Amigos de Europa (CEDADE) (1966-1992), Bases Autónomas (1983-ca. 1995) y otros—, así como por la escasa desafección al sistema político democrático recién instaurado.

El escenario cambió con la fundación de Plataforma per Catalunya (PxC) en 2002 por parte de un antiguo militante de Fuerza Nueva y ex candidato de Ruiz-Mateos. PxC compitió en las elecciones municipales de 2003 con un discurso antimigratorio, homologable al de la ultraderecha europea, más posfascista que neofascista. En aquellos comicios logró cuatro alcaldías catalanas, una de ellas la de Vic (35.354 habitantes), y en los sucesivos fue aumentando su representación, hasta decaer de nuevo en 2011. Según Casals Meseguer (2017), PxC explotó un racismo social latente y en ese sentido tuvo en la política un efecto desvelador similar a los acontecimientos de Terrassa o El Ejido. Pudo plasmarlo en votos debido a que se superpuso al *clivage* catalanismo-españolismo, apelando a la identidad común contra la inmigración y en particular contra el islam, y debido a que abandonó todo referente franquista y se mostró vagamente catalanista. También explotó un discurso populista que apelaba al ciudadano común contra los excesos de la clase política y contra el abandono que el que la izquierda había dejado a las clases más desfavorecidas, en un clima de desafección que propició asimismo la aparición de la plataforma Ciutadans per Catalunya, antecesora del C's. En paralelo, aunque con un éxito menor, entró en algunas alcaldías la plataforma España 2000, fundada en 2002, que logró representación en dos municipios valencianos y en Alcalá de Henares, que es el único que mantiene a día de hoy (2018). España 2000, como PxC, hacía bandera de la lucha contra la inmigración (musulmana y latinoamericana), pero también tenía muchos elementos ultraderechistas clásicos, con lo que su éxito, aunque modesto, mostraba quizás que se había abierto de nuevo cierta demanda social hacia ese tipo de discurso.

Esto nos lleva a dos fenómenos que se han dado en paralelo a la propia elaboración de esta investigación, y que voy a comentar basándome sobre todo en las notas incidentales¹³² que he ido tomado durante el trabajo de campo. Se trata de la emergencia de dos formaciones de tipo neofascista, aunque de carácter muy distinto, que han desbordado los marcos habituales de la ultraderecha: una es el Hogar Social Madrid

¹³² Incidentales porque no es el objetivo de esta investigación profundizar en el nuevo fascismo español.

(HSM) y la otra el partido Vox. El HSM es una experiencia de corte neonazi inspirado ideológicamente en la organización italiana Casa Pound y con una práctica similar a la de los centros sociales autogestionados, como ocurre con la propia Casa Pound.¹³³ Surgió en el año 2014 con la ocupación de un edificio en la calle Juan de Olías, del barrio de Tetuán, aunque existían experiencias previas en Zaragoza, Barcelona y Valencia. Tuve noticia de él a raíz de una charla-debate sobre feminismo islámico celebrada en el centro social La Enredadera el 18 de marzo de 2016 (Anexo 2, fig. 4).¹³⁴ Este está situado justo delante de la mezquita Abu Bakr, sede de la CIE, y ambos se encontraban a escasos metros de la sede del HSM, que llevaba el nombre de Ramiro Ledesma Ramos, cofundador de las JONS. Esa cercanía indeseada tanto para el centro social como para la mezquita era, a la larga, la que había dado lugar a ciertas sinergias entre el público de una y otro que se habían materializado en actividades como la que se celebraba ese día, y otras similares (Anexo 2, figs. 5 y 6),¹³⁵ según me dijeron algunos miembros del centro. El HSM es una organización neofascista, de raíz nazi, cuyas prácticas y parte de su lenguaje y estética pública son similares a los de la izquierda radical. Su origen está en el MSR, una organización disuelta en 2018, que se definía como «nacional-revolucionaria», y algunas de cuyas campañas (en contra de la globalización capitalista, de la guerra de Iraq, del *fracking*, y a favor de Palestina, de la «educación y la sanidad dignas» de «defender los derechos sociales», de la «banca pública» o del europeísmo) (MSR, 2018) se alejan de la ultraderecha española clásica y se solapan con las de la izquierda radical. Salvo en lo que se refiere a su nacionalismo español y su discurso antiinmigración, que es uno de los grandes ejes del HSM. Tanto el MSR como el HSM participan de la feminización de la ultraderecha que se da en otras formaciones neo y posfascistas de Europa (Alabao, 2017; Kottig *et al.*, 2017). El rostro público de HSM es una mujer, Melisa Ruiz.

El segundo fenómeno es el auge del partido Vox. Fundado en 2013, no tenía representación parlamentaria, aunque sí concejales en algunos ayuntamientos, hasta las elecciones andaluzas del 2 de diciembre de 2018, en las que obtuvo 12 escaños. Vox es

¹³³ El nombre de esta organización procede de una casa ocupada en Roma, bautizada con el nombre del escritor fascista estadounidense Ezra Pound.

¹³⁴ La ponente de la charla era Manal Kaddouri (@kadbenx).

¹³⁵ Por ejemplo, el coloquio *Islamofobia de género: racismo y patriarcado*, celebrado el 4 de abril de 2016, a cargo de Brigitte Vasallo y Daniel Ahmed (véase el audio en Radio Almenara, 2016), o la charla *La lucha contra la islamofobia desde una perspectiva antirracista*, organizada por uMMA y Kale Amenge en Madrid el 10 de diciembre de 2017.

una formación surgida del ala más conservadora del PP y en ese sentido su discurso es netamente conservador en lo social (género, derechos sexuales, religión) y liberal en lo político. En paralelo a su éxito electoral, Vox parece haber evolucionado hacia un discurso más decantado hacia las formas de la Alt Right, quizás debido al asesoramiento prestado por Steve Bannon, jefe de campaña de Trump (Martínez, 2009). Como PxC, ha hecho bandera del discurso antiinmigración y antimusulmán, pero además ha introducido todo el imaginario de la Reconquista no solo contra el islam sino contra la izquierda, de un modo similar a como lo hacía Onésimo Redondo (1939 [1933]: 58-59) cuando identificaba la expansión del marxismo con una «nueva invasión sarracena» y la «africanización de la vida». Así, el 8 de septiembre, día de la Virgen de Covadonga —solar de la batalla que dio inicio a la Reconquista en el año 722, según el mito— Vox anunciaba el mitin que se debía tener lugar el 7 de octubre en el palacio de Vistalegre de Madrid con este lema: «De Covadonga a Vistalegre, la España Viva permanece. ¡Reconquistemos Vistalegre!». Se da la circunstancia de que Vistalegre había sido el escenario de los dos congresos de Podemos. El imaginario de la Reconquista, igual que otros viejos mitos del nacionalismo español, como el de la Hispanidad, lo está explotando también con particular insistencia Pablo Casado, secretario general del PP tras la dimisión de Mariano Rajoy. Es bastante probable que el combate a tres bandas por el liderazgo de la derecha que se abre ahora (Vox, PP y C's) ponga en el centro el discurso sobre la inmigración, la islamofobia y los musulmanes, que hasta ahora se había explotado solo circunstancialmente.

7.5. Islamofobia e izquierda en España

Luz Gómez (2014) señala que en España uno de los polos del discurso islamófobo, anterior incluso a la aparición de una islamofobia social, es un sector de «la intelectualidad española que protagonizó la transición democrática de la década de 1980 y que en el siglo XXI re-crea sus antagonistas: el oscurantismo franquista adopta hoy el formato islámico y se le acusa de parecidas lacras» (p. 52). Se trata de una «islamofobia de corte intelectual y racismo soterrado» (ibíd.). Pilar Rahola, antigua dirigente de Esquerra Republicana de Catalunya (ERC) es «uno de los ejemplos más conspicuos de islamofobia intelectual» (ibíd.: 71) procedente de la izquierda. Aunque en general, como ocurre también en otros países, la adopción de posiciones islamófobas muchas veces forma parte de desplazamientos ideológicos más amplios o más difíciles de ubicar en los

términos clásicos de izquierda-derecha (como ocurre por ejemplo con Serafin Fanjul o Gabriel Albiac).

Las segmentaciones y debates del feminismo y la izquierda en Francia respecto a la prohibición del hiyab solo se han dado de manera incipiente en el caso español (Ramírez, 2014b). Feministas como Celia Amorós (2009), Victoria Sendón (2010), Soledad Gallego-Díaz (2009), Rosa María Rodríguez-Magda (2007) o Amelia Valcárcel (Landaluce, 2016) representarían en España la corriente de feminismo liberal que «considera que la subordinación se inscribe en un proyecto patriarcal transnacional, transcultural y transhistórico y que por ello solo existe una forma de liberación posible, pues esta se considera objetiva y universal» (Mijares, 2014: 195). Dicha forma de liberación sería el proyecto ilustrado y secularizador europeo, respecto al cual existe un *ranking* civilizatorio en el que las sociedades árabes e islámicas ocupan el último lugar (ibíd.). La escuela pública española parece ser el principal terreno en el que se concretan las pretensiones de salvación laica y progresista de las alumnas musulmanas (ibíd.), pero aun así la cuestión del hiyab no ha llegado, en España, a constituir un elemento importante de debate público, ni tampoco en el seno de la izquierda o los feminismos, aunque se haya dado puntualmente tanto en una como en otros. Solo a título de ejemplo, Eugenio del Río, antiguo dirigente del MC y miembro prominente de la organización sucesora Acción en Red y de la revista *Página Abierta*, comentaba en 2004 el *asunto del velo* en Francia apoyando las tesis prohibicionistas:

A menudo, cuando se manifiesta una preocupación por la libertad de las chicas que desean acudir a la escuela tocadas con el pañuelo islámico, se echa en falta una preocupación por lo menos similar por las jóvenes, aparentemente mucho más numerosas, que no desean llevar el pañuelo islámico y que son sometidas a presiones en su medio familiar o comunitario.

Es preciso tener en cuenta que la prohibición legal tiene un reverso que no acompaña a la no prohibición, cual es una mejor salvaguarda de la libertad de estas últimas. A partir de septiembre, cuando empezará a aplicarse la nueva ley, estarán más y mejor protegidas: su voluntad se verá reforzada por una ley que se podrá esgrimir ante quienes ejercen las mencionadas presiones en el hogar o en el barrio. Esto es algo que sólo puede asegurar una ley que excluya la presencia del pañuelo islámico en la escuela pública. (Del Río, 2004)

Aunque este debate sea incipiente, sí puede desarrollarse al calor de la problematización de la diversidad y de las migraciones que se está dando actualmente en una parte de la

izquierda. En efecto, la pérdida de terreno frente a los fascismos y posfascismos ha dado pie a un género autocrítico con el distanciamiento de la izquierda respecto a la clase obrera —o a la «gente común»— y sus preocupaciones (Halimi, 2016a; Hernández, 2017ab; Schwarz, 2017; Lenore, 2018; Sánchez-Cuenca, 2018; Ovejero, 2018; Bernabé, 2018). Aunque este discurso no desconoce la importancia de «las nuevas demandas civiles de las minorías y del feminismo y ecologismo», sí señala que se han articulado «a costa de abandonar a los segmentos más desprotegidos de la clase trabajadora» (Garzón, 2016). Lo cual da paso al corolario que identifica a la clase obrera —o a la «gente»— con la clase obrera «blanca» (y masculina)¹³⁶, y señala de manera más o menos explícita, según los casos, el lastre que supone para la izquierda ocuparse de cuestiones que suponen poco significativas o incluso contrapuestas a las preocupaciones de la gente común, como la igualdad de género, la libertad sexual y, por encima de todo, la solidaridad con migrantes y minorías culturales (Bernabé, 2018). El discurso sobre el aburguesamiento multiculturalista y feminista de la izquierda se recupera y amplifica con cada avance de la ultraderecha. Žižek (2016), por ejemplo, reafirma el antagonismo de clase como sobredeterminante de todos los demás y señala que el feminismo y el antirracismo funcionan «como una herramienta ideológica de las clases medias altas para afirmar su superioridad sobre las clases bajas» (p. 71). Žižek aporta posiblemente el mayor argumento de autoridad, desde la izquierda, a la problematización del islam y de las migraciones. Sin embargo, el gran hito en España ha sido la publicación de *La trampa de la diversidad* de Daniel Bernabé, periodista en varios medios de izquierdas (*Público*, *CTXT*, *El Salto*, *La Marea*) que, como su título indica, razona que la centralidad que han adquirido en la política las cuestiones ligadas a la identidad (de género, cultural, sexual, etc.) constituye una «trampa» que sirve para ocultar la persistencia de las contradicciones de clase.

A partir del mismo, ha arreciado un debate (Rodríguez, 2018a) cuyos planteamientos más críticos —los que invitan a un retorno a las referencias clásicas de la izquierda y los que por el contrario avanzan propuestas más pospolíticas— tienen en común considerar que las cuestiones raciales y las migraciones constituyen un problema para ensanchar la base

¹³⁶ Según Dancygier (2017: 64-65), los originarios de países de mayoría musulmana en Europa globalmente tienen mayores índices de paro y peores salarios que sus conciudadanos de origen nativo. Sin embargo, la clase obrera nativa, votante de izquierdas o de derechas, tiene también más reticencias a las políticas de no discriminación respecto a las personas de origen inmigrante, que son percibidas como competidoras por los recursos sociales.

social, en la medida en que desprotegen a la clase obrera local. En esa línea, con matices, se han manifestado recientemente personajes de bastante calado en la izquierda española como Julio Anguita, Manuel Monereo y Héctor Illueca (Monereo, 2018ab; Rodríguez, 2018b).

Este debate es espoleado además, reactivamente, por otro debate creciente en torno al racismo y antirracismo en la izquierda española (del que esta misma tesis es un ejemplo), y que provoca reacciones defensivas que minimizan la importancia de la cuestión racial. Como señala Tyrer (2017: 90-91), las resistencias antirracistas se desactivan desvinculándolas de lo político a través de dos operaciones: primera, situar al nosotros «blanco» como víctima del multiculturalismo; segunda, deslegitimar la expresión reivindicativa de la diferencia cultural como canal de movilización contra el racismo por parte de las personas racializadas, y es especialmente a esto a lo que se está aplicando una parte de la izquierda.

7.6. Luchas y sinergias antirracistas

7.6.1. El campo antirracista

El campo antirracista en España, como en otros países del sur de Europa donde la inmigración es más reciente, ha estado basado en gran medida en la regularización de la inmigración. Solo recientemente ha aparecido un antirracismo homologable al de países que tienen una más larga tradición migratoria, y que ponen el foco, también, en la no discriminación de los migrantes establecidos y sus descendientes. *Antirracismo* debe entenderse aquí de un modo muy amplio que incluye no solo la lucha contra el racismo definida como tal (aunque luego las definiciones de racismo a su vez diverjan) sino también el trabajo en favor de la acogida e integración de migrantes o de la tolerancia. Igual que ocurre con las nociones de *racismo* y de *raza*, existe una larga discusión sobre qué puede considerarse genuinamente antirracismo, lo que impide tratarlo como un concepto uniforme (Azarmandi, 2017: 112). De acuerdo con algunas de las definiciones que se proponen, que reclaman la preeminencia de la noción de raza como centro de la reflexión y la política antirracistas (Dei, 1999) —lo que sería coherente con la propia posición que se adopta en esta investigación sobre las ideas de raza y racismo—, el antirracismo en España, como en otros países de Europa, no existiría. Al menos hasta el reciente surgimiento del llamado antirracismo político, que ha reclamado la validez de la

noción de raza. Pero en esa misma lógica, en rigor tampoco podrían considerarse antirracistas las experiencias de autoorganización y resistencia subalterna que no se hayan estructurado en torno a ese u otros conceptos teóricos. Por esa razón, aquí se hablará, como he dicho, de campo antirracista, entendido de un modo amplio, formado por aquellos movimientos que se reclaman antirracistas —desde su propia definición de racismo—, por las experiencias de autoorganización de personas migrantes o racializadas y por las organizaciones y entidades que trabajan por la interculturalidad, contra la discriminación y por la integración, normalmente de personas de origen migrante, ya que esa ha sido la principal preocupación del campo antirracista en España. De todas maneras, en esta exposición contextual me voy a referir principalmente a aquellas organizaciones e iniciativas que surgen de la izquierda o interactúan de manera significativa con ella.

Gómez-Reino (2006) describía España como el peor escenario en términos de movilización antirracista y en 2012 se seguía hablando de un antirracismo débil (Fella y Ruzza, 2012; Gómez-Reino, 2012).¹³⁷ España era descrita como una sociedad bastante tolerante en relación con otros países europeos y en la que no existían discursos xenófobos abiertos similares a los que se daban en otras partes de Europa (también del sur, como Italia) ni organizaciones de extrema derecha que los explotaran. Tampoco existía en la sociedad española (blanca) la percepción de que el racismo fuera un problema social, percepción basada en una idea «clásica» de lo que es el racismo, es decir la superioridad o interioridad intrínseca de las personas por su origen étnico. No obstante, diferentes estudios estadísticos españoles y europeos fueron detectando un aumento de la xenofobia paralelo al incremento de la inmigración a partir del año 2000 (Gómez-Reino, 2006).

El inicio simbólico del antirracismo en España fue el asesinato de la inmigrante dominicana Lucrecia Pérez Matos el 13 de noviembre de 1992 en Aravaca (Madrid). Fue el primer crimen racista reconocido formalmente como tal (Ibarra, 2003: 114). Su asesinato, con munición policial, fue atribuido a la ultraderecha y se produjo tras una campaña de prensa problematizando la incipiente presencia de inmigrantes en Aravaca

¹³⁷ España es un país de bajo asociacionismo en comparación con otros Estados europeos: «El 29% de asociacionismo de los españoles es un 31% menor que la media europea (42,5%). Si lo comparamos con los países que mayores tasas asociativas tienen en el continente, la diferencia es extraordinaria (Dinamarca alcanza un 91,7% de personas asociadas, Suecia tiene el 82,8% y Países Bajos, el 79,5%)» (Fundación Foessa, 2014: 455). Antes de la crisis (2007) el asociacionismo era mayor (39,1%) pero aun así lejos de los valores superiores (ibid.: 453).

Al día siguiente, un joven marroquí, Hassan El Yahyaoui,¹³⁸ fue golpeado por unos neonazis en Majadahonda y murió unos días después. Los asesinatos generaron una amplia movilización social, tanto por parte de los sectores del incipiente antirracismo como los del antifascismo y la izquierda radical (Ruano Blanco, 2016). El antirracismo fue capitalizado sobre todo por dos organizaciones: el Movimiento Contra la Intolerancia y SOS Racismo.

El Movimiento Contra la Intolerancia es una organización semiinstitucional, es decir, independiente pero con financiación pública y alta visibilidad mediática.¹³⁹ Surgió a raíz del asesinato de Lucrecia Pérez —por lo general es el único que se recuerda— y a partir de una campaña preexistente llamada Jóvenes contra la Intolerancia. Tanto la campaña como la organización posterior están muy ligadas a la persona de su líder, Esteban Ibarra, procedente del ámbito de las radios libres,¹⁴⁰ e involucrado en el antirracismo a raíz de su colaboración con la campaña del Instituto de la Juventud (INJUVE) *Combate el Racismo* (Ibarra, 2009). El Movimiento Contra la Intolerancia no trabaja específicamente contra el racismo, sino que lo incluye en un amplio abanico de formas de intolerancia (xenofobia, antisemitismo, ideologías totalitarias, violencia en el deporte...) que se manifiestan en la sociedad y que deben ser erradicadas. También afirma el no reconocimiento de la idea de raza: «Solo una raza, la raza humana» es la frase, atribuida a Einstein, que encabeza su página web.¹⁴¹

SOS Racismo es una red iniciada en Cataluña a finales de los años ochenta, a imagen de la organización francesa SOS Racisme y con el mismo nombre (en catalán). En 1992, se

¹³⁸ En la prensa de la época aparece escrito «Yahahaqui» y de otras varias maneras.

¹³⁹ Sigo la clasificación que hace Mahdis Azarmandi (2017). Esta investigadora utiliza una tipología tomada de Fella y Ruzza (2012), que establecen los siguientes tipos de organizaciones antirracistas: 1) movimientos de base, generalmente afines a la izquierda radical, con escasos recursos y con foco en las prácticas de racismo institucional (como las leyes de extranjería); 2) organizaciones asistenciales (*welfare organizations*), que son grupos de apoyo a migrantes y/o víctimas de racismo en temas relacionados con la integración social; 3) organizaciones de migrantes, que son grupos organizados en función de comunidades de origen, con voluntad de representación ante las autoridades; 4) organizaciones semiinstitucionales, independientes pero apoyadas por la Administración, y que tienen vocación de intervenir en las políticas públicas; y 5) mediadores institucionales, que serían entidades de origen institucional para mediar entre los grupos étnicos o de migrantes y las instituciones, y proponer políticas al respecto (Azarmandi, 2017: 65). Como la propia Azarmandi señala, los grupos en la práctica pueden tener rasgos correspondientes a distintas tipologías.

¹⁴⁰ Emisoras de radio asociativas o comunitarias, sin ánimo de lucro.

¹⁴¹ Véase <http://www.movimientocontralaintolerancia.com/> (consulta: 3/1/2018).

crearon asociaciones llamadas SOS Racismo en distintos lugares de España, federadas a partir de 1995 pero con importantes diferencias organizativas entre ellas. SOS Racismo es una organización de base con apoyo institucional parcial. Es una organización históricamente más ligada a la izquierda, que no ha afrontado el racismo únicamente desde la perspectiva de los prejuicios, la convivencia y la tolerancia, sino que también ha participado en campañas relacionadas con formas de racismo institucional, como la cuestión de los *papeles* (el acceso a la residencia legal y a los derechos de ciudadanía de los migrantes) o el cierre de los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE). En los últimos años, coincidiendo con la emergencia del antirracismo político de base descolonial, SOS Racismo ha experimentado un giro hacia estos planteamientos. Así, aunque hasta ahora participaba de cierta indefinición respecto a la caracterización del racismo y obviaba la idea de raza, como el antirracismo español en general (Azarmandi, 2017: 151-157), en enero de 2019 SOS Racisme Catalunya define el racismo como:

Cualquier forma de exclusión, segregación, discriminación o agresión a las personas por motivo de su origen étnico o nacional, por el color de la piel, por creencias religiosas, prácticas culturales o de cualquier otro tipo. No es solo una ideología: es una práctica sistemática y rutinaria que se hace necesaria para mantener una estructura de poder basada en la hegemonía cultural occidental. Se manifiesta en las relaciones institucionales y en las relaciones cotidianas. Se produce y reproduce constantemente. Puede manifestarse de forma explícita en el lenguaje racializante o de forma tácita. Es estructural, con raíces profundas en un pasado de esclavitud, expolio, usurpación, dominación y explotación en el contexto de la modernidad colonial.¹⁴² (SOS Racisme, 2019).

La definición recupera y reivindica la noción de raza como eje articulador del racismo:

No existe el racismo sin las razas, que son el resultado de la clasificación racializante de los seres humanos en una escala jerárquica, donde los considerados blancos ocupan la posición superior. Tras el horror del Holocausto, las razas fueron «enterradas vivas». La diferenciación de los seres humanos en «razas» se consideró científicamente incorrecta y políticamente peligrosa, y el término «raza» pasó a ser

¹⁴² «Qualsevol forma d'exclusió, segregació, discriminació o agressió a les persones per motiu del seu origen ètnic o nacional, pel color de la pell, per creences religioses, pràctiques culturals o de qualsevol altra mena. No és només una ideologia: és una pràctica sistemàtica i rutinària que es fa necessària per mantenir una estructura de poder basada en l'hegemonia cultural occidental. Es manifesta en les relacions institucionals i en les relacions quotidianes. Es produeix i reproduceix constantment. Pot manifestar-se de forma explícita en el llenguatge racialitzant o de forma tàcita. És estructural, amb arrels profundes en un passat d'esclavitud, espoli, usurpació, dominació i explotació en el context de la modernitat colonial.»

mal visto. En este proceso, términos como «cultura» o «etnia» tomaron fuerza. De forma perversa, estos términos han sustituido conceptualmente el término «raza», sin que se haya problematizado la lógica de fondo, es decir, sin que el verdadero significado y jerarquización racial hayan sido abordados ni atacados en su raíz.¹⁴³ (SOS Racisme, 2019).

Sos Racismo y el Movimiento Contra la Intolerancia, si bien han prestado atención también a los gitanos, se han focalizado más en la extranjería, en particular SOS Racismo, que fue una de las impulsoras de la campaña *Papeles para todos*, de la que se habla más adelante, y otras iniciativas relacionadas con los derechos de ciudadanía de las personas migrantes. A estas dos organizaciones hay que añadir, ya más directamente vinculada con la inmigración, la Red Acoge, nacida en 1991 con el objetivo de promover los derechos de las personas inmigrantes y refugiadas en España, su integración y su asociacionismo. En la actualidad, es una federación de 18 organizaciones, basadas en el voluntariado, repartidas por todo el territorio español.¹⁴⁴

El inicio de los años noventa es también en el que se desarrolla la autoorganización formal de personas migrantes, aunque algunas existieran antes de esas fechas. Las asociaciones orientadas a objetivos políticos, es decir, a reivindicaciones relacionadas con la situación política y administrativa de la inmigración y no tanto al trabajo cultural fueron generalmente las primeras en aparecer. Sus iniciadores tendían a ser personas que ya habían desempeñado liderazgos políticos en sus países de origen, en ámbitos universitarios o sindicales (Aparicio y Tornos, 2010: 100). Es el caso de la principal asociación dominicana, Voluntariado Madres Dominicanas-Voluntariado Integración Colectivos Internacionales Trabajadores (VOMADE-VINCIT), hoy ONG, que surgió a raíz del asesinato de Lucrecia Pérez poniendo un especial énfasis en la lucha contra el racismo, y en concreto en el racismo asociado a la ascendencia africana (ibíd., 94). Es también el caso de la Asociación de Emigrantes Marroquíes en España (AEME), fundada en 1986 o la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes en España (ATIME),

¹⁴³ «No existeix el racisme sense les races, que són el resultat de la classificació racialitzant dels éssers humans en una escala jeràrquica, on els considerats blancs ocupen la posició superior. Després de l'horror de l'Holocaust, les races van ser "enterrades vives". La diferenciació dels éssers humans en "races" es va considerar científicament incorrecta i políticament perillosa, i el terme "raça" va passar a ser malvist. En aquest procés, termes com "cultura" o "ètnia" van prendre força. De forma perversa, aquests termes han substituït conceptualment el terme "raça", sense que s'hagi problematitzat la lògica de fons, és a dir, sense que el vertader significat i jerarquització racial hagin estat abordats ni atacats en la seva arrel.»

¹⁴⁴ Véase <https://www.redacoge.org/> (consulta: 3/1/2018).

fundada en 1989, a la que más tarde se coaligó la Asociación Mujeres Trabajadoras Inmigrantes Marroquíes Al Aman. Tanto ATIME como AEME fueron fundadas por activistas de la izquierda marroquí y en España manifestaron también afinidades políticas, ATIME con la órbita de la Unión General de Trabajadores (UGT) y el gobierno socialista —aunque ejerció de representante ante todos los gobiernos (Gómez, 2012: 59)—,¹⁴⁵ lo que la convirtió en la asociación más visible, y AEME con Comisiones Obreras (CC. OO) y los movimientos sociales. En algunos casos, como el de la inmigración senegalesa, las redes informales de solidaridad y apoyo mutuo entre inmigrantes en situación irregular mostraron a la larga una mayor capacidad de subjetivación política que la variante asociativa formal, en este caso la Asociación de Inmigrantes Senegaleses en España (AISE) (Jabardo Velasco, 2011: 95). La capacidad política de los migrantes no siempre era tenida en cuenta por los actores locales:

Es hora de ajustar nuestra visión del inmigrante «sin papeles» como un actor político y social más. Aunque se halle en una situación de desamparo que ciertamente genera en algunos sectores un plus de atención y de solidaridad, totalmente legítimo (y que es necesario aprovechar en su favor) el inmigrante «sin papeles» no es, por definición, alguien que no tenga opiniones formadas, ni experiencia política o sindical, ni organización propia, por mucho que padezca unas condiciones extremas de vida... En el seno de esos colectivos, que ya tienen una presencia numérica considerable, la diversidad es también algo fundamental. Esta misma diversidad es la que reúne a personas con ideas, experiencia y militancia política y sindical, ya sea en sus propios países o en el nuestro. Y esto mismo vale para buena parte del movimiento de solidaridad. Los motivos por los que bastante gente desarrolla actividades de solidaridad con inmigrantes van desde ideas políticas hasta sentimientos religiosos, y se hace muchas veces desde estructuras políticas organizadas, desde estructuras confesionales o simplemente, por libre. Es decir, el escenario político es bastante homologable al de otros escenarios en los que colectivos de trabajadores se movilizan en pro de sus reivindicaciones. (Aierbe, 2007: 247-248)

¹⁴⁵ Recuerdo, no obstante, que ATIME coeditó con una editorial de extrema izquierda, VOSA, la primera novela sobre la experiencia de la inmigración marroquí en España: *El diablo de Yudis*, de Ahmed Daoudi (1994). VOSA son las siglas de Vanguardia Obrera, S. A., editorial del Partido Comunista de España (Marxista-Leninista), formalmente disuelto en 1992, cuando cayó la República Socialista Popular de Albania, con la que se vinculaba, y reciclado en otras estructuras y denominaciones.

7.6.2. Las luchas de los *sin papeles*

La rapidez del proceso migratorio en España lleva aparejada la existencia permanente de una alta tasa de personas indocumentadas, «sin papeles», hasta el punto de que la mayoría de los migrantes han pasado en algún momento por esa (ausencia de) situación legal. Los procesos de regulación previstos en las diferentes leyes de extranjería y programados en diferentes momentos de la historia reciente, a pesar de su carácter teóricamente extraordinario se han convertido en uno de los procedimientos ordinarios, junto con el de los contingentes, de documentación de extranjeros extracomunitarios en España (Suárez Navaz *et al.*, 2007: 185). No es extraño pues que las reivindicaciones y movilizaciones de las personas migrantes y la solidaridad que han recibido desde la izquierda hayan girado en buena medida en torno a la cuestión de los «papeles». Hay registro de autoorganización de marroquíes y argelinos en torno a los problemas de regularización ya en 1990 (Varela, 2007: 225). Pero es en 1996 cuando diversos movimientos sociales, primero en Barcelona, luego en Madrid y en el resto de España, lanzaron una campaña en torno a la regularización de todas las personas inmigradas que quisieran permanecer en el país. Así surgió la Asamblea Papers per Tothom de Barcelona (1996), formada por la Federación de Colectivos de Inmigrantes de Catalunya (FCIC), la Federación de Asociaciones de Vecinos de Barcelona y la Federación de ONG, con el objeto de dar respuesta a la política antimigratoria del PP. En Madrid se creó un año después la Plataforma Papeles para Todos y Todas, integrada por 49 organizaciones sociales. El modelo se extendió a otros lugares, impulsado por organizaciones de migrantes y movimientos de base (Aierbe, 2007), entre ellos SOS Racismo. Estas experiencias estaban en gran medida inspiradas por el movimiento de los *sans-papiers* en Francia (1996), que tenían características novedosas si no en las luchas de los migrantes en Francia, que para entonces ya tenían una larga trayectoria, sí en su traducción española. En primer lugar, la propia idea de *sin-papeles* y la consiguiente reivindicación de *papeles para tod@s* pasaba simbólicamente por encima de la idea de la identidad nacional y la «integración», reduciéndola al hecho vulgar y administrativo de tener «papeles». Por tanto exigía que los migrantes fueran equiparados a los nacionales, que sí tenían «papeles» (una variante de la consigna era: «papeles para tod@s o para nadie»). En segundo lugar lo que se exigía por tanto era que las personas migrantes formaran parte del espacio político, del que por definición están excluidos los extranjeros según el modelo de Estado nación. En tercer lugar, en Francia los *sans-papiers* actuaban de hecho

como sujetos políticos autónomos, no como objetos pasivos de ayuda. «Al reivindicar su derecho a ser sus propios interlocutores con la sociedad y la Administración, establecieron una relación nueva (a menudo conflictiva) con las organizaciones francesas de solidaridad» (Aierbe, 2007: 239), sin embargo no dejaron de recibir el apoyo de las mismas. De hecho, de algunas que es dudoso que compartieran esa reclamación de extensión de la ciudadanía, como los sindicatos mayoritarios y el Partido Socialista, entonces en la oposición, pero forzadas a ello por la relevancia social y mediática de las movilizaciones (Krueger, 2001), aunque su afán fuera tratar de neutralizarlas (Bourdieu, 2000: 70-71).

En España, las luchas de los *sin papeles* se multiplicaron a partir de los acontecimientos racistas de Terrassa (Barcelona) en julio de 1999 y El Ejido (Almería) en febrero de 2000. Los hechos tuvieron una notable repercusión social en el sentido de que, por un lado visibilizaron la existencia y la importancia de la mano de obra inmigrada (e irregular, es decir, desprovista de derechos) en ciertos sectores de la economía, en particular en el llamado «milagro almeriense», es decir, el desarrollo y enriquecimiento acelerados de esa provincia y sus habitantes sobre la base de la explotación de los invernaderos, y de quienes trabajaban en ellos. Por otro lado, también hicieron visible la existencia de un racismo social sustentado sobre la *ficción sincera* (Vera *et al.*, 1995) de que España no era racista y, sobre todo, fueron el punto de partida de un ciclo de movilizaciones en torno a la inmigración y los derechos de ciudadanía:

Las imágenes de El Ejido suscitaron, por una parte, una notable reflexión; legitimaron aún más al movimiento asociativo que trabaja con el mundo de la inmigración en sus demandas de regularización de las personas que se encuentran en esa situación. A su vez, la convocatoria de huelga en los invernaderos despuntó la posibilidad de una actuación autónoma de esos trabajadores, que supieron enfrentarse a las agresiones racistas y a las complicidades de la administración local y de la patronal, levantando una serie de reivindicaciones y consiguiendo, en un primer momento, que se admitieran buena parte de las mismas. [...] Aunque esa misma dimensión organizativa y reivindicativa, también fue vista por la patronal como una amenaza que influyó, decisivamente, en la posterior política basada en el recurso a mano de obra femenina del este de Europa, destinada a machacar los esfuerzos organizativos y reivindicativos del colectivo original, fundamentalmente, magrebí. (Aierbe, 2007: 238)

Como reacción a esa amenaza, cuando el PP revalidó su gobierno con mayoría absoluta en marzo de 2000, dio un paso atrás respecto al proceso de regularización previsto por la

ley de Extranjería que había aprobado apenas dos meses antes,¹⁴⁶ alertando de los «peligros» de la inmigración. El nuevo gobierno puso enormes trabas a la regularización y preparó una reforma mucho más restrictiva de la ley, que se aprobó a final de año.¹⁴⁷ El hostigamiento gubernamental y mediático de los inmigrantes y la frustración de las expectativas de regularización dieron lugar a partir de septiembre de 2000 a un ciclo de movilizaciones que se inauguró con el encierro de trescientos sin papeles en la iglesia de San José de Almería, en continuidad con las movilizaciones que siguieron a los sucesos de El Ejido.

A principios de enero de 2001, la muerte de doce jornaleros ecuatorianos en Lorca (Murcia), empleados irregularmente por un empresario del campo, y la dureza sancionadora de la Inspección de Trabajo, generaron una oleada de despidos de trabajadores irregulares por miedo a las sanciones. El 10 de enero 1500 inmigrantes marcharon de Lorca a Murcia exigiendo su regularización (Aierbe, 2007: 238), a la vez que entre 80 y 100 inmigrantes se encerraban en la iglesia de San Mateo de Lorca. En Barcelona, decenas de inmigrantes subsaharianos amenazados de expulsión acamparon en la plaça de Catalunya, y el 20 de enero unos trescientos sin papeles, mayoritariamente de Pakistán, Bangladesh, Marruecos y varios otros países africanos, se encerraron tres meses (e iniciaron una huelga de hambre) en la basílica de Santa Maria del Pi del Raval, movilización que se extendió a otras parroquias. En Madrid, el 17 de enero se produjo un encierro en el colegio mayor Chaminade (Derechos para Tod@s, 2001) y el 27 de enero en la parroquia de San Ambrosio de Vallecas. El 30 de marzo de 2001 se llegó a ocupar la Oficina del Defensor del Pueblo. En Almería, un grupo de inmigrantes organizó un encierro en el campus de la Universidad, y el Huelva hubo varias acciones similares en la zona fresera (Suárez Navaz *et al.*, 2007: 190-192).¹⁴⁸

Hasta entonces, el peso de la interlocución de los migrantes con la Administración en lo relativo a cuestiones de extranjería era asumido por asociaciones semiinstitucionales de ayuda a inmigrantes reconocidas formalmente como tales, es decir, receptoras de

¹⁴⁶ Ley Orgánica 4/2000 de 7 de enero, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su Integración social.

¹⁴⁷ Ley Orgánica 8/2000 de 22 de enero, de reforma de la anterior.

¹⁴⁸ Pueden consultarse diversos documentos relacionados con los encierros y movilizaciones antirracistas de 2001 en <https://www.nodo50.org/derechosparatodos/Encierros.htm> (consulta: 1/1/2019).

financiación pública para desarrollar funciones de asistencia e «integración». Los encierros y demás actos reivindicativos, con su funcionamiento asambleario (y por tanto más lento, desordenado y plural) y el protagonismo de los propios migrantes *encerrados* no fueron bien recibidos por las autoridades (ibíd. 194), que trataron de debilitar y sabotear los encierros mediante cooptación de líderes y explotación de contradicciones internas. En algunos casos, surgieron portavoces o líderes por cada colectivo nacional o lingüístico que asumían la representación de su grupo ante los demás, ya que la categoría «inmigrante», por muy extendida que estuviese entre la sociedad española, no era asumida como un marcador de identidad colectiva por personas de procedencias muy diversas. De hecho, la desconfianza hacia la posibilidad de que los representantes de los distintos colectivos negociaran condiciones ventajosas para los *suyos* (por ejemplo, esgrimiendo, si existían, acuerdos bilaterales entre España y sus países respectivos) fue uno de los mayores escollos de estas movilizaciones (ibíd. 198-199). No obstante, la visibilización de los migrantes como sujetos políticos también constituyó uno de sus mayores éxitos (Aierbe, 2007: 243).

El ciclo de movilizaciones de los *sin papeles* en sentido estricto acabó en el propio año 2001, con la regularización extraordinaria de casi 240.000 personas. Como señalaba Peio Aierbe, de SOS Racismo-SOS Arrazakeria (País Vasco), la lucha por los *papeles* tiene un límite temporal en el hecho de que «el objetivo básico de un sin papeles es dejar de serlo» (Aierbe, 2001: 12). No obstante, los encierros de 2001 tuvieron continuidad en dos sentidos. En primer lugar, están en el origen del reconocimiento de una serie de derechos y explica, como se verá en el capítulo 8, que la mayoría de formaciones de izquierdas apuesten por la ampliación del derecho a voto de las personas migrantes así como el rechazo social que produjo en 2012 la retirada de la tarjeta sanitaria a los inmigrantes indocumentados:¹⁴⁹

En tercer lugar, cuestionó abiertamente lo que hasta entonces era un axioma: que buena parte de los derechos de ciudadanía estaban indisolublemente ligados a la nacionalidad. A partir de ese momento vemos cómo, progresivamente, van reconociéndose a las personas que residen habitualmente en nuestra sociedad, al margen de «los papeles», una serie de derechos hasta entonces reservados a los nacionales: derecho a la salud, a la educación, a las políticas de inserción social, a los

¹⁴⁹ Real Decreto-Ley 16/2012 de medidas urgentes para garantizar la sostenibilidad del Sistema Nacional de Salud y mejorar la calidad y seguridad de sus prestaciones.

recursos de ingresos sociales, al acceso a las políticas públicas de vivienda... Incluso, en el terreno de los derechos políticos, existe un gran consenso en la sociedad española sobre la reivindicación del derecho de voto en las elecciones locales para las personas que residan establemente entre nosotros. (Aierbe, 2007: 243)

En segundo lugar, aumentó la conflictividad en torno a la negación de derechos a las personas migrantes y en los años siguientes se dieron movilizaciones que si bien se presentaron como *estallidos* o conflictos puntuales, eran producto de un trabajo continuado tanto de las organizaciones de migrantes como de los movimientos sociales que habían apoyado los encierros (Varela, 2007).

El lema *papeles para tod@s*, aunque apuntaba a la extensión de la ciudadanía y al cuestionamiento del Estado nación, dado el carácter «casi de "no-discurso", de no formalización política» (Arriaga, 2003) del movimiento y su articulación en torno a demandas concretas (regularización, revisión de la ley de Extranjería), suscitó apoyos contradictorios. Organizaciones que en ningún caso aceptaban el cuestionamiento de las fronteras convivían con otras que lo hacían de manera abierta, que tenían alguna posición intermedia o que no adoptaban ninguna. Se trataba de organizaciones de adscripción diversa, aunque en su mayoría pertenecientes al ámbito de la izquierda (Suárez Navaz *et al.*, 2007: 204). A título de ejemplo, la Red Ciudadana por la Igualdad, que apoyaba las movilizaciones en Madrid, estaba formada por una amalgama de colectivos en la que participaban sindicatos mayoritarios, asociaciones de migrantes, asociaciones antirracistas, organizaciones políticas de izquierdas, asociaciones de vecinos, instituciones culturales, etc., que iban desde la socialdemocracia a la izquierda radical.¹⁵⁰ Y, por supuesto, la Iglesia católica a través de ciertas parroquias afines al cristianismo de base, que fueron el escenario de los encierros y que generaron una polémica interna en el seno de la propia institución eclesiástica, con toda clase de posturas (Suárez Navaz *et al.*, 2007: 201-203). Las grandes ONG semiinstitucionales, los sindicatos mayoritarios y la izquierda parlamentaria apoyaban las movilizaciones de un modo más simbólico que efectivo, fundamentalmente en las demandas de regularización extraordinaria, sin cuestionar el *statu quo* legal y por el capital político que les podía proporcionar dado el

¹⁵⁰ ACPP, ACSUR Las Segovias, AESCO, AICODE, ARI-Perú, ATIME-Madrid, Ateneo de Madrid, CEAR, CEDEHU, CIMECI, CC.OO. de Madrid, Derechos para Tod@s, FAPA Giner de los Ríos, Federación de Mujeres Progresistas, FRAVM, Shababia Hijos de Inmigrantes, IU de Madrid, , Liberación, MPDL, Madrid Puerta Abierta, Rumiñahui, SOS Racismo, UGT de Madrid, USO, VOMADE (Red Ciudadana por la Igualdad, 2003).

papel de mediadores con el gobierno que estas grandes organizaciones tenían tendencia a asumir (Aierbe, 2007: 245) y la relativa simpatía que los *sin papeles* despertaban en la sociedad (Krueger, 2001).

Las pequeñas organizaciones de apoyo, en cambio, que fueron fundamentales en el mantenimiento de la logística de los encierros (Suárez Navaz *et al.*, 2007: 204), tenían una posición que apuntaba más a un cuestionamiento de los marcos legales vigentes, aunque mostraban las vacilaciones propias de un debate incipiente. La asociación Derechos para Tod@s, por ejemplo, afín a Espacio Alternativo (izquierda radical),¹⁵¹ pedía el derecho a voto de las personas migrantes basándose en que «la ciudadanía debe estar asociada al hecho de pertenecer a una comunidad y contribuir a su desarrollo, y no al origen nacional, aspecto que, como el sexo, el color de la piel o las creencias, no debe ser motivo de negación de ningún derecho» (Derechos para Tod@s, 2003), aunque en la práctica la reivindicación se ceñía a las elecciones municipales y autonómicas. La razón que se aducía era la dificultad de articular demandas radicales con la creación de un movimiento amplio:

Pero, ¿qué pretendéis? ¿que cualquiera pueda entrar libremente al Estado? ¿Qué resolvamos todos los problemas de todos los países del mundo?. ¿Queréis que cualquiera pueda ingresar libremente? ¿Cómo gobernar, cómo controlar la demanda y oferta de trabajo?. ¿Debe el Estado abandonar la «gobernabilidad» de su propio territorio? [...]. Para algunos sectores de la izquierda en general, y en particular, de la izquierda anti-sistema estas pudieran ser preguntas «triviales», no compatibles con un pensamiento revolucionario. Sólo que los sectores sociales que deben necesariamente involucrarse en este conflicto, a los que dirigimos nuestro discurso, no participan de estos a priori revolucionarios. En general, suelen ser simplemente solidarios en términos difusos (sobre todo l@s jóvenes), con respuestas que no se conforman según los cánones político-organizativo-ideológicos a los que estamos acostumbrados en la izquierda clásica, radical o no. (Arriaga, 2001)

¹⁵¹ Espacio Alternativo era entonces una corriente crítica de IU formada por miembros de la desaparecida LCR. En 2008 abandonó IU para convertirse en un partido independiente (Izquierda Anticapitalista) y en 2015 se transformó en asociación para integrarse como corriente no formalizada en Podemos (Anticapitalistas). La filiación entre Derechos para Tod@s y Espacio Alternativo la deduzco de la abundancia de firmas de militantes destacados de esta corriente en la revista que editaba la asociación, llamada también *Derechos para Tod@s*.

7.6.3. Más allá de los *papeles*: las sinergias antirracistas

En cambio otras voces, sobre todo las del ámbito del movimiento autónomo, sí abogaron explícitamente por una ciudadanía universal, no basada en el origen nacional, y articularon campañas de desobediencia civil que pretendían ir más allá de las luchas por los *papeles*. En efecto, el objetivo de un *sin papeles* es dejar de serlo (Aierbe, 2001: 12), o en palabras de Amarela Varela (2007), «no es que los migrantes que se identifican con la nueva identidad política que parte de la carencia, el estar "sin papeles", estén planteando nuevas formas de nomadismo en la era de la hipermodernidad, o que estos supervivientes se planteen, desde sus tierras de origen, el proyecto político "desobedecer fronteras" porque la fuga les parece una práctica política transnacional innovadora» (p. 219). Sin embargo, «estos sujetos poscoloniales aportan pistas fundamentales para repensar, desde un cosmopolitismo transcultural, el sistema político democrático al que aspiran los pueblos, o las comunidades políticas contemporáneas, incluso en Europa», o en otras palabras, permiten «detectar pistas con el fin de radicalizar proyectos políticos varios» (ibíd.)

Por eso, como se ha dicho, parte de los movimientos sociales vieron en la cuestión de los migrantes y los derechos de ciudadanía un frente de batalla que podía ponerse en relación con otros discursos y prácticas políticas, relacionadas con las reconfiguraciones del capitalismo y no articuladas en el terreno de las organizaciones políticas clásicas y los sindicatos mayoritarios. Me refiero a discursos y prácticas relacionados con la precariedad y las nuevas formas de trabajo, el recorte de los derechos sociales y políticos, los derechos materiales básicos, la diversidad sexual, la diversidad funcional, los nuevos feminismos (Gil, 2011), el altermundialismo, etc. De ahí que desde diversos movimientos sociales se produjeran intersecciones con la cuestión migratoria, a menudo bajo la forma de actividades asistenciales (clases de castellano o catalán, asesoramiento legal, acompañamiento, etc.) pero con la intención de crear resistencias políticas compartidas, desde una perspectiva de homologación total de derechos de ciudadanía y por el derecho a la libertad de movimiento y residencia. En el caso de Madrid, cito las experiencias tempranas de La Prospe y La Biblio, que se nombran en las entrevistas y que sirvieron en gran medida de modelo para otras posteriores, como el Ferrocarril Clandestino. La Escuela Popular de Prosperidad, *La Prospe*,¹⁵² es un proyecto ligado al asociacionismo

¹⁵² Véase <http://prosperesiste.nodo50.org> (consulta: 3/1/2019).

vecinal de los años setenta, que emergió durante la Transición como una escuela de educación de adultos autogestionada y asamblearia en el barrio de Prosperidad (Madrid). Inicialmente concebida como un espacio de aprendizaje compartido para adultos españoles de clase obrera que no habían podido acceder a la escolarización, su público fue paulatinamente sustituido a partir de los años noventa por inmigrantes recién llegados al país (Colectivo La Prospe, 2014). La Biblio¹⁵³ fue una biblioteca autogestionada surgida en el seno del movimiento de okupación,¹⁵⁴ fundada en 1994 y desaparecida en 2014. A partir del año 2000, en la estela de La Prospe, gran parte de su actividad se dedicó a atender demandas de clases de castellano a migrantes,¹⁵⁵ proporcionar asesoría jurídica y acompañamiento (en los cada vez más frecuentes casos de detención y confinamiento en CIE así como en otras situaciones de dificultad), y a promover actividades de desobediencia civil a las leyes de extranjería.

Después de 2001, se produjeron, como se ha dicho, diversas movilizaciones que aparecieron públicamente como puntuales pero que eran resultado de un trabajo continuado del asociacionismo por la extensión de la ciudadanía. Muchas de estas movilizaciones (manifestaciones, encierros, etc.) se hacían en coordinación con campañas y plataformas de otros países de Europa. En 2005, coincidiendo con el Día Europeo por la Libertad de Movimiento y por el Derecho a Permanecer (2 de abril) se organizaron manifestaciones en más de una veintena de ciudades europeas, para exigir la regularización sin condiciones de los migrantes y defender el derecho de las personas a la libre circulación y a permanecer donde lo decidan. En Barcelona, la manifestación terminó en una serie de encierros de inmigrantes sin papeles que constituyó la última gran movilización de este movimiento. Tuvo sin embargo una diferencia significativa con los encierros de 2001, que es que el apoyo de la sociedad civil española (incluida la Iglesia y otras organizaciones sociales) fue más bien escaso. Entre las razones, se han citado el hecho de que hubiera llegado un gobierno socialista al poder, la construcción mediática de la inmigración como problema y el deseo de marcar distancias con los musulmanes, que en Barcelona eran la mayoría de los movilizadores (pakistaníes, marroquíes,

¹⁵³ Véase <https://sindominio.net/labiblio/> (consulta: 3/1/2019).

¹⁵⁴ Sobre el movimiento de okupación en Madrid, puede verse Domínguez Sánchez-Pinilla *et al.*, 2010, Salamanca y Wilhelmi, 2012 y Martínez López y García Bernar, 2014.

¹⁵⁵ La Biblio desarrolló una metodología propia, hasta entonces inexistente, de adaptación de las clases a las situaciones comunicativas de personas *sin papeles*, que constituían la inmensa mayoría de su alumnado.

senegaleses y gambianos), debido a los atentados terroristas del 11 de marzo de 2004 en Madrid (Varela, 2007: 231-232).

A finales de ese mismo año, en respuesta al asesinato de cinco personas durante una «avalancha» de migrantes que intentaban entrar en Ceuta (Abad, 2005a), se organizó una caravana de unos 400 activistas de toda España y otros lugares de Europa con el objetivo de entrevistarse con las personas retenidas en el Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes (CETI) local.¹⁵⁶ De esa caravana surgieron iniciativas de desobediencia civil y apoyo a la inmigración «ilegal» como el Ferrocarril Clandestino (VV. AA., 2006a), que es posiblemente la mayor expresión de esa sinergia entre el movimiento autónomo y el asociacionismo migrante que se apuntaba más arriba. No voy a incidir ahora en ella porque en las entrevistas de la tercera parte de esta tesis se refleja su historia. El Ferrocarril Clandestino también está en el origen de experiencias como la Asociación Sin Papeles de Madrid (ASPM)¹⁵⁷ y relacionada con las organizaciones autónomas de vendedores ambulantes —*manteros* y *lateros*—, como el Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona¹⁵⁸ y el Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid.¹⁵⁹ Ese tipo de experiencias, que buscan articular no solo demandas políticas y sentidos comunes desde la diversidad sino también, y sobre todo, lo político con la vida material y cotidiana, han dado lugar a proyectos como Territorio Doméstico,¹⁶⁰ una asociación madrileña vinculada al centro social feminista Eskalera Karakola¹⁶¹ que promueve el empoderamiento de las trabajadoras del hogar, mayoritariamente migrantes, bajo el lema «sin nosotras no se mueve el mundo» (Vicent, 2013; Mariño, 2016), o Senda de Cuidados,¹⁶² una ONG que pone en contacto a personas necesitadas de cuidados (mayores y otras) con cuidadoras y cuidadores profesionales, autoorganizados para garantizar unas condiciones de trabajo dignas. Existieron también iniciativas relacionadas

¹⁵⁶ Son establecimientos de la Administración ubicados en las ciudades de Ceuta y Melilla en los que se confina a los inmigrantes irregulares antes de decidir sobre su situación. Tienen un régimen más abierto que los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE).

¹⁵⁷ Véase <https://lasinpapeles.wordpress.com/laasociacionsinpapeles/> (consulta: 3/1/2018).

¹⁵⁸ Véase <http://manteros.org/> (Consulta: 3/1/2018).

¹⁵⁹ Véase <http://manterosylaterosmadrid.org/> (consulta: 3/1/2018).

¹⁶⁰ Véase <https://eskalerakarakola.org/2014/06/01/territorio-domestico/> (consulta: 3/1/2018).

¹⁶¹ Véase <https://eskalerakarakola.org/> (consulta: 3/1/2018).

¹⁶² Véase www.sendadecuidados.org (consulta: 3/1/2018).

con lo que entonces se llamaban, todavía, «nuevas tecnologías», en forma de diferentes medialabs (laboratorios de investigación en activismo digital) en torno a la cuestión de las fronteras y el Estrecho de Gibraltar como nueva geografía imaginada (VV. AA., 2006b).¹⁶³

En cualquier caso, fueron y son iniciativas minoritarias en el marco de los movimientos sociales, en el que la participación de personas de origen migrante y la temática de la inmigración tiene unos reductos concretos que solo se amplían de manera coyuntural (Ramírez, 2012), en reacción a cuestiones puntuales como las que hemos ido desgranando. Entre ellas, el asesinato de Lucrecia Pérez en 1992, los encierros de 2001 o la crisis de los refugiados en 2015, y en una escala bastante más reducida, aunque no circunscrita al activismo antirracista habitual, acontecimientos como las muertes de migrantes en Ceuta en 2005 y 2014, los encierros de 2005, las muertes en los CIE (como la de Mohamed Bouderbala en 2017), la muerte del vendedor ambulante Mame Mbaye en Madrid (2018) o las denuncias de las temporeras de la fresa (2018). No abundo en ello porque son acontecimientos que aparecerán reflejados en las entrevistas.

7.6.4. Racismo, islamofobia y antirracismo post-15 M

En mayo de 2011 se inició un nuevo ciclo político en España con la aparición del Movimiento 15 M, una «respuesta social enraizada en la desazón, la perplejidad y los problemas reales de la población» (Carretero, 2012: 56), de la que estuvo casi ausente la cuestión migratoria, el racismo y los propios inmigrantes, salvo alguna excepción. Como están prácticamente ausentes de la literatura analítica sobre el 15 M (Calvo *et al.*, 2011; Taibo, 2011, 2012; Ezquerra, 2012; Fernández *et al.*, 2012; Pastor, 2013; Cruells y Ruiz, 2014; Cruells y Ezquerra, 2015; Fominaya 2015; Carty 2015; Antentas, 2015). Únicamente en el libro colectivo *¡Espabilemos!*, Ángeles Ramírez (2012) analiza la «ausencia silenciosa» de la inmigración en el movimiento, y más adelante la investigación de Johansson (2017) se dedica en gran medida a tratar de explicar las causas de esa ausencia, enmarcándola en la invisibilización del racismo (*racism evasiveness*) que aparece como bastante generalizada en los movimientos sociales. Marta Cruells y Sonia Ruiz (2014), en su estudio sobre la interseccionalidad en el 15 M, eliminan

¹⁶³ Véase http://www.hackitectura.net/osfavelados/txts/fadaiat_2004/fadaiat_cronica.html (consulta: 3/1/2018).

conscientemente la dimensión racial y deciden atender únicamente a los criterios de clase, género e identidad sexual, por considerar que son las relevantes en el contexto español:

Para analizar cómo y por qué ha incorporado el movimiento de los Indignados la interseccionalidad entre desigualdades, nos centramos en un número limitado de dimensiones de desigualdad y de asambleas dentro del movimiento. Se organizaron asambleas de igualdad específicas en torno a la clase, el género, la orientación e identidad sexual, la discapacidad y el origen nacional. Este último tema se centró más en los derechos de ciudadanía y la inmigración que en la raza. Cuatro dimensiones de desigualdad (clase, género, orientación sexual e identidad de género) se seleccionaron de entre las anteriores por varias razones. En primer lugar, la limitación de recursos hizo necesario restringir el número de dimensiones y de asambleas. [...] En segundo lugar, de acuerdo con nuestro interés en explorar cómo se construyeron las dinámicas de interseccionalidad en la práctica del movimiento, elegimos las dimensiones que son históricamente dominantes en el contexto español. [...] También son las que tuvieron más peso en el movimiento.¹⁶⁴ (Cruells y Ruiz, 2014: 9).

También consideraban que la cuestión migratoria ya se trataba indirectamente como parte de la cuestión de género, debido a la discusión en la asamblea feminista de un manifiesto de mujeres migrantes (ibíd.). Esta idea de que las cuestiones migratorias son transversales y no requieren un abordaje específico era un argumento habitual en el 15 M cuando se interrogaba por esa ausencia (Ramírez, 2012: 27). Como señala Johansson, el argumento de Cruells y Ruiz es problemático porque el hecho de que el racismo o la raza no hayan sido categorías dominantes en el debate público no significa que sean irrelevantes. Al contrario, esa ausencia de visibilidad pública puede ser interpretada como un silenciamiento sistemático de unas desigualdades en favor de otras. De ahí que el hecho de que el racismo tuviera, según las autoras, poco peso en el movimiento podría indicar precisamente que las relaciones de poder en torno a la raza son significativas, más que insignificantes (Johansson, 2017: 4). Al fin y al cabo, las propias autoras reconocen que el objetivo de la teoría de la interseccionalidad es sacar a la luz opresiones invisibles: «La

¹⁶⁴ «To analyze how and why the Indignados movement incorporated intersectionality among inequalities, we focused on a limited number of inequality dimensions and assemblies within the movement. Specific equality assemblies were organized around class, gender, sexual orientation and identity, disability, and national origin. This last item focused more on rights to citizenship and immigration than race. Four inequality dimensions — class, gender, sexual orientation, and gender identity — were then selected from among these, for several reasons. First, limited resources made it necessary to restrict the number of dimensions and assemblies. [...] Second, according to our interest in exploring how intersectionality dynamics were constructed in the praxis of the movement, we chose dimensions that are historically dominant in the Spanish context. [...] These also carried relatively greater weight within the movement.»

teoría de la interseccionalidad surgió del pensamiento feminista negro, haciendo visible la desigualdad que sufren las mujeres afroamericanas debido a la raza, la clase y el género, algo que se había soslayado en los ámbitos tradicionales»¹⁶⁵ (Cruells y Ruiz, 2014: 5).

El análisis de Ángeles Ramírez (2012) confirma la ausencia de la inmigración en el 15 M, y no hace ninguna referencia al racismo como fenómeno diferenciado de la cuestión migratoria. Lo que constata es que entre la diversidad de temas abordados, en torno a los cuales se crearon comisiones o grupos de trabajo desde el inicio de la movilización, la inmigración fue una preocupación casi inexistente, salvo casos puntuales. La Plataforma contra la Violencia Institucional hacia los Inmigrantes,¹⁶⁶ un colectivo creado en 2010 en la estela de las movilizaciones en favor de los *sin papeles* que se han glosado más arriba, creó en Sevilla una comisión permanente de inmigración, que no tuvo desarrollo. En Valencia, se creó también una comisión de migración sin continuidad. En Málaga, las asambleas locales participaron en las movilizaciones por el cierre del CIE de Capuchinos, junto a la asociación Málaga Acoge, pero no existió un trabajo continuado sobre migraciones. La única excepción parece ofrecerla el barrio de Lavapiés en Madrid, que sí tuvo un grupo de migración y convivencia y se implicó en acciones contra, por ejemplo, el hostigamiento policial a migrantes. No obstante, esas acciones no se acompañaban de un discurso general sobre la inmigración y la ciudadanía, como ocurría por lo demás con muchas acciones del 15 M, que priorizaban el acto sobre el discurso (Ezquerro, 2012: 43). Hay que decir también que el caso de Lavapiés debe mucho al poso previo de activismo antirracista, ya que ha sido, en Madrid, el escenario más habitual de trabajo de varias de las asociaciones e iniciativas políticas a las que me he referido más arriba. Ángeles Ramírez concluye avanzando algunas hipótesis explicativas de la ausencia de las migraciones y de los y las migrantes del movimiento 15 M. Por un lado, piensa que la inexperiencia política previa de la mayoría de integrantes del movimiento les llevaba a reproducir los imaginarios sociales dominantes (negativos o condescendientes) sobre la inmigración. Por otro, deduce que las personas migrantes no participaban porque las demandas que se articulaban estaban muy relacionadas con las clases medias, por la ausencia de relación habitual de las organizaciones de migrantes con los movimientos

¹⁶⁵ «The theory of intersectionality emerged from black feminist thought, making visible the inequality suffered by African-American women due to race, class, and gender; something that had been avoided in traditional spheres.»

¹⁶⁶ Véase <http://plataformaderechosinmigrantes.blogspot.com/> (consulta: 3/1/2018).

sociales (blancos) y por el limitado acceso de las personas migrantes a redes sociales. No coincido del todo con su análisis (sí parcialmente), pero es en la parte de las entrevistas y en la conclusión donde se razonarán los motivos por los que creo que el antirracismo, que no se limita solo a la cuestión migratoria, así como las personas más directamente concernidas por el mismo tienden a estar ausentes en determinados foros de participación política.

No obstante, también en la estela del 15 M han crecido movimientos interseccionales como la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH),¹⁶⁷ que se enmarca en esa línea de articulación de políticas conectadas con las demandas materiales más básicas (la vivienda en este caso) y desde la diversidad de la que se hablaba más arriba. La PAH es un movimiento surgido en Barcelona en 2009, derivado de la campaña V de Vivienda lanzada en 2006 contra la burbuja inmobiliaria, y ha experimentado un notable auge a partir del 15 M (Colau, 2012). En la PAH sí existe una participación relevante de personas migrantes y racializadas (gitanas, por ejemplo). Lo que no quiere decir que el racismo se visibilice ahí tampoco en el debate interno. De hecho, estos movimientos interseccionales y de base suelen ser un ejemplo del actuar y no hablar al que se refiere Beeman (2015). Se abundará en ello también en la parte de entrevistas. En Barcelona, el Espacio del Inmigrante¹⁶⁸ es un colectivo creado en 2013 a partir de dos circunstancias: la ocupación de un edificio vacío en el barrio del Raval y la retirada de la tarjeta sanitaria a los inmigrantes indocumentados unos meses antes. De ahí surgió la iniciativa por parte de un grupo de profesionales de la salud de crear un espacio alternativo de asistencia sanitaria, que se convirtió en un proyecto más amplio de empoderamiento frente a la subalternización social de las personas migrantes. Se trata de un espacio autogestionado por y para personas migrantes. En relación con el mismo tema, en Madrid se creó en paralelo la red Yo Sí Sanidad Universal,¹⁶⁹ formada por activistas y profesionales sanitarios, que procuraba la asistencia a personas indocumentadas en la sanidad pública al margen de los cauces administrativos formales.

El último elemento de cronología nos sitúa ya en el marco en el que se produce esta investigación, que es el de la desaparición del 15 M y su transformación parcial en nuevas

¹⁶⁷ Véase <https://afectadosporlahipoteca.com/> (consulta: 3/1/2018).

¹⁶⁸ Véase <https://espaciodelinmigrante.wordpress.com/> (consulta: 3/1/2019).

¹⁶⁹ Véase <http://yosisanidaduniversal.net/portada.php> (consulta: 3/1/2019).

candidaturas electorales, que han llegado a tener una presencia notable en las instituciones pero que, globalmente, han cosechado menos resultados que los que prometían. Me refiero, claro está, a Podemos y las *confluencias* entre este partido político y otras organizaciones y movimientos sociales: Ahora Madrid, En Marea, Barcelona en Comú, Zaragoza en Común, En Comú Podem, Por Cádiz sí se Puede, Adelante Andalucía, etc. En el capítulo 8 se analiza la escasa presencia de cuestiones directa o indirectamente ligadas al racismo, las migraciones y la islamofobia que incorporan algunas de estas candidaturas y otras de izquierda que compiten con ellas. El segundo aspecto que nos interesa de este salto institucional de los movimientos sociales es el hecho de que llegaran al gobierno de varias alcaldías relevantes a partir de las elecciones municipales de 2015. Se trata de los llamados mediáticamente «ayuntamientos del cambio»: Madrid, Barcelona, Cádiz, Coruña, Ferrol, Santiago de Compostela, Valencia y Zaragoza. Los *ayuntamientos del cambio* permiten reflexionar sobre la gestión de las cuestiones migratorias, racismo e islamofobia en ámbitos políticos que unen dos esferas hasta entonces desconectadas: el ámbito del poder institucional (a escala local) y el ámbito de los movimientos sociales de base. El Ayuntamiento de Madrid, gobernado en minoría (con apoyo del PSOE) por una candidatura heterogénea parcialmente surgida del movimiento autónomo y otros movimientos sociales es, lógicamente, el que más aparece reflejado en las entrevistas y el trabajo de campo, que se desarrollan en Madrid. El Ayuntamiento de Barcelona, en situación análoga (gobernado por una candidatura con mayoría simple, apoyada por diversos partidos de izquierdas), aparece también reflejado, en particular por su gestión de la islamofobia. Se hacen igualmente referencias puntuales a la Alcaldía de Cádiz, en situación similar a la de Madrid.

Como se verá en los programas electorales del capítulo 8, el racismo no tiene un peso importante en la izquierda española, salvo en lo que se refiere a cuestiones puntuales más capitalizables, porque susciten especial simpatía o rechazo en el electorado o tengan un particular valor simbólico, como la cuestión de la sanidad universal, la acogida a los refugiados y los temas «humanitarios». El racismo se asocia de manera recurrente a la ultraderecha, y esta a otros países de Europa, es decir, no existe (o no existía, hasta el reciente auge de Vox) la idea de que la ultraderecha y por tanto el racismo constituyan en España un problema de primera magnitud. La islamofobia participa quizás de manera más acusada de esa percepción de que se trata de un tema propio de la ultraderecha europea y que aún no ha llegado a España. Como dato de contexto, los «incidentes» islamófobos

que recoge la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia en sus informes anuales han pasado de 49 en 2014 a 546 en 2017, lo que supone un incremento de casi el 1200% (Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia, 2014; 2015; 2016; 2017). Otras fuentes también indican un aumento de la islamofobia (Observatorio Andalusí, 2017a), aunque en ocasiones son los propios interesados quienes la minimizan y presentan como un conjunto de hechos aislados (Europa Press, 2018c).

Como ha mostrado Azarmandi (2017) en su investigación sobre antirracismo en España, las definiciones borrosas y contradictorias que manejan los activistas sobre qué es el racismo tienen en común, por un lado, la total desconexión con el pasado colonial, y en particular con el colonialismo español (p. 19); y por otro, la falta de reflexión sobre el racismo como estructura de poder global, lo que incluye la ausencia de cualquier idea sobre el privilegio blanco (p. 15), es decir, sobre el lugar que las personas no racializadas ocupan en esa estructura, con independencia de su opinión sobre el racismo. Azarmandi se centra exclusivamente en las organizaciones antirracistas como tal, es decir, SOS Racismo (antes de su reciente redefinición), Movimiento Contra la Intolerancia y similares. Creo que sus afirmaciones solo son aplicables solo parcialmente a las luchas contra la ley de Extranjería, en las que ha existido un fuerte componente de denuncia del racismo como dispositivo de poder ligado a la división del trabajo a nivel mundial y en el interior de los Estados. Sin embargo, eso no es incompatible con una carencia de conceptualización del racismo y de reflexión sobre el papel sistémico que todas personas juegan en el mismo. En algunos casos, como en el de los encierros de 2001, podían incluso darse consideraciones de oportunidad para rebajar el carácter político de las luchas antirracistas de cara a lograr más eco social:

La otra cuestión es que, consciente o inconscientemente, algunos sectores generalmente situados en el espectro anti-sistema, tienden, en la medida en que se reconoce a la xenofobia y el racismo como una expresión más del capitalismo salvaje, a «subordinar» la lucha de la inmigración a la lógica de confrontación global, dotándola de la misma radicalidad organizativa y confrontativa. Con lo cual, independientemente de la voluntad de quienes se mueven dentro de esta lógica, puede impedir en la práctica la incorporación de otros sectores sociales que pueden no compartir la crítica al modelo de globalización, pero si ser críticos en este tema. Y, por tanto, se pierde espacio social. (Arriaga, 2001)

Como se ha dicho más arriba, el espacio antirracista se ha comenzado a redefinir en España fundamentalmente por dos factores interrelacionados. Por un lado, por la

presencia pública y el discurso político que tienen experiencias de autoorganización migrante como el Sindicato Popular de Vendedores Ambulantes de Barcelona y el Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid, que denuncian el racismo institucional desde la doble irregularidad que supone ser inmigrante *sin papeles* y vendedor ambulante, en una experiencia que combina la acción política con la autoorganización y defensa de los medios de vida. El segundo elemento es la construcción de un sujeto político racializado, de perfil más académico, que emergió a la escena pública partir de la manifestación del 12 de noviembre de 2017, víspera del aniversario del asesinato de Lucrecia Pérez en 1992. A partir de la misma, se generó el llamado Movimiento de Acción Política Antirracista 12N (MAPA 12N), al que se vinculan otros nombres como el Movimiento Moro Antirracista (uMMA), Kale Amenge¹⁷⁰ o Migrantes Transgresorxs-Ayllu.¹⁷¹ Esta emergencia «introdujo en el panorama político un conjunto de críticas y cuestionamientos que han puesto en evidencia, por un lado, la forma en la que se viene haciendo antirracismo y por otro lado, contribuir a generar el debate sobre una respuesta política al racismo estructural» (Ouled, 2018). La aparición de este movimiento ha supuesto un cuestionamiento de los colectivos y políticas antirracistas que han funcionado hasta el momento, a los que se descalifica globalmente como «antirracismo moral», frente a este nuevo antirracismo, que se califica a sí mismo de «político» (Guerra, 2018; Ouled, 2018). De todo ello se trata con bastante profusión en las entrevistas.

Pasemos a la cuestión de la islamofobia. Esta es muy reciente como concepto en el campo político español y aparece a menudo como algo solo tangencialmente relacionado con el racismo y que se remite con frecuencia a la intolerancia o al desconocimiento cultural, así como al poso mauróforo en los *habitus* de la población española. Las principales organizaciones de lucha contra la islamofobia tienen un fuerte componente institucional o semiinstitucional y tienden a ver la islamofobia como una sucesión de «actos» e

¹⁷⁰ «Kale Amenge se define como una organización romaní independiente que, desde una perspectiva decolonial, pretende contribuir a la emancipación colectiva del pueblo Roma» (Kale Amenge, 2018).

¹⁷¹ «El colectivo Ayllu es un grupo colaborativo de investigación y acción artístico-política formado por agentes migrantes, racializadas, disidentes sexuales y de género provenientes de las ex-colonias. El colectivo propone una crítica a la blanquitud como ideología heteronormativa colonial europea y al proyecto global de las ciudades multiculturales. Éstas funcionan como una estrategia ornamental y simbólica que instrumentaliza la migración y la condición de refugio como cortina de humo para esconder los negocios neoliberales, las ONG's, la industria de los Derechos Humanos y toda la estructura racista heteronormativa de las leyes del Estado español» (Intermediae, 2018). Véase también <http://migrantestransgresorxs.blogspot.com/> (consulta. 3/1/2019).

«incidentes» considerados desde el punto de vista de la intolerancia y los delitos de odio. Así los recogen por ejemplo el Observatorio Andalusi¹⁷² de la UCIDE, creado en 2002, o la Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia (PCCI)¹⁷³ creada en 2011 por el Centro Cultural Islámico de Valencia, el Movimiento Contra la Intolerancia y Junta Islámica. La PCCI considera que, en España, la islamofobia se relaciona fundamentalmente con las pervivencias de la hegemonía nacional-católica y su discurso antiislámico, aunque no obvia que se trata de un problema internacional. El Observatorio Andalusi, al contrario, parece evocar la «amistad hispano-árabe» del franquismo cuando afirma: «A finales del siglo XX, la convivencia pacífica interreligiosa en la sociedad española estaba recuperada; incluso en los sectores más conservadores, herederos del nacionalcatolicismo, se consideraba al árabe y al musulmán como a un amigo y hermano, reconociendo que hay una cultura común. Existía una simpatía natural hacia los diferentes pueblos de habla hispana y de habla árabe» (Observatorio Andalusi, 2017b). El problema de la islamofobia surge, por tanto, de la criminalización interesada de la inmigración: «En el transcurso de estos últimos años se detecta el asentamiento de la islamofobia con la xenofobia racista y la clara significación de ciertas personalidades y medios declarando estar de acuerdo y alentando esta discriminación por religión y nacionalidad» (ibíd.). Quizás esa discrepancia pueda ponerse en relación con la composición de ambos grupos: el Observatorio Andalusi, al depender de la UCIDE, está más vinculado a la inmigración, mientras que la PCCI podría tener una mayor influencia de no musulmanes y musulmanes conversos.¹⁷⁴

El Observatorio de la Islamofobia en los Medios¹⁷⁵ es una plataforma de claro perfil institucional, dedicada a detectar la representación negativa del islam y los musulmanes en los medios, para combatir a quienes considera principales interesados en la extensión de la islamofobia: los «grupos yihadistas» y la «extrema derecha» (Observatorio de la

¹⁷² Véase <http://observatorio.hispanomuslim.es/index.html> (consulta. 3/1/2019).

¹⁷³ Véase <http://plataformaciudadanacontralaislamofobia.org/> (consulta. 3/1/2019).

¹⁷⁴ Es una conjetura mía. La presidenta de la PCCI es Amparo Sánchez Rosell, antigua presidenta del Centro Cultural Islámico de Valencia y musulmana de origen español, como la mayoría de los integrantes de Junta Islámica. El Movimiento Contra la Intolerancia ni siquiera es una organización musulmana. El Observatorio Andalusi está dirigido también por un musulmán de origen español, Jairodín Riaza, pero la UCIDE está compuesta más bien por musulmanes de origen inmigrante, marroquíes o de Oriente Medio, y su presidente, Riay Tatari, es uno de los estudiantes que llegaron a España en la estela de la política de cooperación hispano-árabe del franquismo.

¹⁷⁵ Véase <http://www.observatorioislamofobia.org/> (consulta: 3/1/2019).

Islamofobia en los Medios, 2018). No proporciona una definición de islamofobia. El Observatorio está integrado por la ONG Fundación Al Fanar y el Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed), y participado por otras instituciones.¹⁷⁶ La Fundación de Cultura Islámica (FUNCI)¹⁷⁷ mantiene el programa Twist Islamophobia, en el que recoge iniciativas para combatir los prejuicios y el desconocimiento sobre el islam que estarían en la base de la islamofobia. Se trata pues de un proyecto con un enfoque fundamentalmente educativo, basado en «desmontar los discursos y prejuicios islamófobos actuales, empleando argumentos sólidos basados en la cultura islámica y en la Historia» (Twist Islamophobia, 2015).

En el ámbito de las organizaciones de base, la que de momento parece afrontar la islamofobia desde un punto de vista más estructural, aunque su propio nombre hable de «fenómenos», es la catalana Stop als Fenòmens Islamòfobs (SAFI).¹⁷⁸ SAFI es una asociación con un fuerte componente académico, que se define como «un colectivo multidisciplinar, plural e independiente, que se propone como espacio de encuentro, investigación, formación y denuncia sobre los discursos y prácticas islamófobas, sobre todo las que se producen en el territorio catalán»¹⁷⁹ y define la islamofobia como «todo acto de discriminación, actitud hostil o perjuicio provocado a una persona o colectivo por el hecho de ser identificado como musulmán/a, así como todo discurso que fomenta y normaliza dichas prácticas»¹⁸⁰ (SAFI, 2018). Encontramos también en Cataluña Musulmans contra la Islamofòbia, asociación creada en 2015, que en su definición de islamofobia la vincula fundamentalmente con el racismo: «Entendemos la islamofobia

¹⁷⁶ El IEMed, fundado en 1989, es un consorcio de la Generalitat de Catalunya, el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación y el Ayuntamiento de Barcelona. También participan en el Observatorio la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo (creada en 1998 por iniciativa de la Junta de Andalucía y el Reino de Marruecos), Casa Árabe, consorcio liderado por el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, el Campus Mare Nostrum 37/38 de la Universidad de Murcia y la Universidad Politécnica de Cartagena y finalmente la Fundación Euroárabe de Altos Estudios, que depende del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, la Junta de Andalucía y la Universidad de Granada.

¹⁷⁷ Véase <https://funci.org/> (consulta: 3/1/2019).

¹⁷⁸ La sigla SAFI parece un juego de palabras con el árabe marroquí *ṣāfī* صافي, 'basta'. Véase <https://saficatalunya.webs.com/> (consulta: 3/1/2019)

¹⁷⁹ «[...] un col·lectiu multidisciplinar, plural i independent, que es proposa com a espai de trobada, recerca, formació i denúncia sobre els discursos i pràctiques islamòfobes, sobretot aquells que esdevenen al territori català».

¹⁸⁰ «[...] tot aquell acte de discriminació, actitud hostil o perjudici provocat a una persona o col·lectiu pel fet de ser identificat com a musulmà/na, així com tot discurs que fomenta i/o normalitza aquestes pràctiques».

como una amalgama difusa de racismo culturalista, morofobia, xenofobia y a veces religiofobia que se traduce en una actitud de hostilidad hacia el islam y por extensión a los musulmanes o aquellas personas que lo parecen»¹⁸¹ (McIslamofobia, 2018). La iniciativa más reciente parece ser la Red de la Islamofobia,¹⁸² de base musulmana, que aparentemente surge de una escisión o similar de la PCCI en torno al verano de 2018. Se propone entre otras cosas denunciar «aquellas acciones que normalizan, consciente o inconscientemente, la asociación y perpetuación en el imaginario colectivo entre islam y terror», entre las que se encuentran la islamofobia institucional, editorial y académica: «que se manifiestan en forma de protocolos, cursos de prevención de la radicalización violenta, másteres universitarios, publicaciones» (Red de la Islamofobia, 2018). Este tipo de iniciativas, como ocurre a menudo en el ámbito de los movimientos sociales, suelen estar participadas por muy pocas personas. El movimiento descolonial, al que me he referido más arriba, no afronta la islamofobia como algo distinto del racismo específicamente *antimoro*, e incluso critica la propia lucha contra la islamofobia como un elemento que puede servir para enmascarar otras formas de racismo, incluido el que se dirige contra personas musulmanas. En este sentido, denuncian por ejemplo el empleo que se hace en Cataluña de la islamofobia como forma de suavizar el plan PRODERAI, del que se trata a continuación, y critican también el Plan Municipal de Lucha contra la Islamofobia del Ayuntamiento de Barcelona. También se trata de todo ello en las entrevistas.

En el ámbito institucional, Cataluña también lidera tanto la producción de islamofobia, con el PRODERAI, como el combate contra la misma, con el Plan Municipal de Lucha contra la Islamofobia del Ayuntamiento de Barcelona. El PRODERAI, Protocolo de Prevención, Detección e Intervención de Radicalización Islamista, cuyo nombre oficial es en realidad Prevenió, Detecció i Intervenció de Processos de Radicalització als Centres Educatius (véase Generalitat de Catalunya, 2015) es un plan de detección de los procesos de «radicalización» islamista en los centros escolares de Cataluña, diseñado entre el Departament d'Ensenyament y el Departament d'Interior (la policía autonómica, en concreto) de la Generalitat de Catalunya. Aunque el protocolo previene contra la

¹⁸¹ «Entenem la islamofòbia com una «amalgama difusa de racisme culturalista, morofòbia, xenofòbia i de vegades religiofòbia que es tradueix en una actitud d'hostilitat envers l'islam i per extensió als musulmans o aquelles persones que ho semblen.»

¹⁸² <http://redislamofobia.org/> (consulta: 3/1/2019).

islamofobia, diversas voces (Carrasco y Pàmies, 2017; Douhaibi Arrazola, 2017; López Bargados, 2017; Minguella, 2017; Moreras, 2015, 2017) han señalado desde el anuncio de creación del mismo que en la práctica supone un incremento de la estigmatización del alumnado de tradición musulmana, en la medida en que, entre otras cosas, toma por indicadores de «radicalización» conductas que se relacionan con esa identidad cultural y religiosa. El PRODERAI se enmarca dentro de una proliferación de estrategias de lucha contra la «radicalización violenta» (Téllez Delgado, 2018), aunque como se comenta en las entrevistas hace un particular empleo del compromiso de luchar contra el racismo y la islamofobia.

Justamente por ese liderazgo catalán de la lucha contra la «radicalización», cuya raíz está en la insistente identificación que se hace desde 2001 de Cataluña y Barcelona en particular como uno de los centros del yihadismo internacional, que amenazaría permanentemente la vida cívica (López Bargados, 2009, 2014, 2018), el Ayuntamiento gobernado por Barcelona en Comú consideró necesario emprender una campaña contra la estigmatización de la ciudadanía musulmana, que cristalizó en enero de 2017 con la aprobación del citado Pla Municipal de Lluita contra la Islamofòbia. Sobre el desarrollo y valoraciones del plan, remito a lo que de él se dice en las entrevistas y a López Bargados (2018).

En Barcelona se ha producido también el que hasta este momento es el único manual activista contra la islamofobia. Se trata de un libro colectivo coordinado por David Karvala (2016), del que he hablado en la introducción, y que se inserta en la línea del SWP británico, al que se adscribe el autor. El manual pretende introducir la islamofobia en las luchas antirracistas y para ello lo que hace es proporcionar información y argumentos desde una perspectiva de izquierdas para combatir la islamofobia, y a la vez trata de abordar y deshacer los problemas que la solidaridad con el islam y las personas musulmanas plantea desde una perspectiva de izquierdas. La crítica que se le puede hacer es el esfuerzo que realiza para reducir la islamofobia y su análisis a la lógica de la lucha de clases y del SWP, y la reserva que en última instancia manifiesta respecto de la legitimidad de las creencias religiosas más allá de su condición de expresión de unas determinadas condiciones materiales (Gil-Benumea, 2016b).

III

Parte analítica

8. ISLAMOFOBIA Y RACISMO EN LOS PROGRAMAS ELECTORALES

En este capítulo se analizan programas electorales recientes (2015-2017) de diversas candidaturas de izquierdas para distintos comicios. Puesto que el objetivo de este capítulo es añadir un elemento de contexto a la investigación general que se está haciendo, no se han analizado exhaustivamente todos los programas de izquierdas en todos los comicios, tomando en cuenta los distintos contextos políticos y territoriales en los que cada uno de ellos se celebra. En lugar de eso, se ha optado por un muestreo capaz de ofrecer una visión panorámica, comparando datos de diferentes organizaciones en diferentes convocatorias electorales: generales, municipales y autonómicas de 2015, generales y autonómicas gallegas y vascas de 2016 y catalanas de 2017. Los tres años en los que se enmarca el muestreo fueron de intensa actividad electoral y política: las elecciones generales de diciembre de 2015 hubieron de repetirse en junio de 2016 debido a la imposibilidad de alcanzar un acuerdo de investidura. El gobierno surgido de estas segundas elecciones (el PP en minoría) no alcanzó los dos años de gobierno debido a la moción de censura de junio de 2018, de la que salió un gobierno del PSOE, también en minoría. Por otro lado, las elecciones catalanas de 2017 tuvieron un marco, creo, muy distinto del de unas elecciones autonómicas ordinarias, ya que se produjeron en un contexto de supresión de la autonomía y encarcelamiento de los miembros del gobierno catalán como resultado de la represión contra el proceso soberanista.

La guía para el muestreo ha sido pues la siguiente: 1) programas de elecciones generales; 2) programas de elecciones autonómicas en las tres comunidades donde existen condicionantes nacionales específicos de particular relevancia electoral (Galicia, País Vasco y Cataluña); 3) programas de elecciones municipales en las dos principales ciudades del país, donde han existido candidaturas municipalistas (Barcelona y Madrid). La idea inicial, para evitar un trabajo que hubiera resultado excesivo para los propósitos de este análisis, era analizar: a) en el caso de las formaciones de carácter estatal (por ejemplo, PSOE), únicamente un programa de elecciones generales (2015 o 2016); b) en

el caso de formaciones de ámbito autonómico (por ejemplo, ERC), únicamente el programa con el que concurren a las elecciones autonómicas; y, c) en el caso de las formaciones municipalistas (como Ahora Madrid), lógicamente solo el programa municipal. La complejidad de los contextos electorales de estos últimos años, sin embargo, ha obligado a añadir algo más de complejidad también al análisis.

Podemos e IU concurrieron por separado en 2015 salvo en Cataluña, donde se integraron en una única lista, con más agentes, llamada En Comú Podem. Esta última podría juzgarse de ámbito autonómico, pero en realidad es una candidatura para las generales que, además, no puede considerarse una mera trasposición a Cataluña de los programas combinados de Podemos e IU; al contrario, tiene diferencias relevantes al menos en el tema que nos ocupa, por lo que he decidido incluir el programa de En Comú Podem en el análisis. En las elecciones generales de 2016, En Comú Podem se volvió a presentar por Cataluña y, en el resto de España, Podemos e IU conformaron la candidatura conjunta Unidos Podemos. Este programa sí es bastante similar al que el año anterior presentó Podemos, pero tiene características singulares que lo hacían merecedor de un análisis propio.

Podría pensarse que el análisis de En Comú Podem, siendo una formación de ámbito autonómico, ya podría valer para las elecciones catalanas de 2017. Pero resulta que para esos comicios se creó una candidatura específica, llamada Catalunya en Comú-Podem, cuyo programa también tiene características especiales en el tema que nos ocupa respecto al de En Comú Podem, de modo que decidí hacer también el análisis de aquel. Y dadas las especificidades que parecía ofrecer el caso catalán, opté finalmente por añadir el programa del Partit dels Socialistes de Catalunya (PSC) como organización diferente del PSOE (lo que, en rigor, es).

De modo que el análisis integra dos candidaturas municipalistas (Barcelona en Comú y Ahora Madrid), seis autonómicas (En Marea, de Galicia; EH Bildu, del País Vasco; ERC, CUP, PSC y Catalunya en Comú-Podem, de Cataluña), cuatro estatales (PSOE, IU; Podemos, Unidos Podemos y PACMA) y una que podría considerarse híbrida entre lo estatal y lo autonómico (En Comú Podem). Todas ellas tienen representación parlamentaria salvo el Partido Animalista Contra el Maltrato Animal (PACMA), pero opté por incluir el programa de esta última en ya que, aunque no obtuvo escaños en las generales de 2016, con sus 286.702 votos (1,19%) se sitúa por encima de formaciones considerablemente menos votadas que sí obtuvieron representación, como EH Bildu

(184.713 votos, 0,77%). He dejado fuera a otras formaciones de izquierda que están muy lejos de estos resultados, como Nós-Bloque Nacionalista Galego (Nós-BNG), que tiene un 0,19% y otras que tienen aún menos como el Partido Comunista de los Pueblos de España (PCPE, 0,11%), el Partido Comunista Obrero Español (PCOE, 0,01%) o Izquierda Anticapitalista Revolucionaria (IZAR, 0% y 687 votos) (Ministerio del Interior, 2018). Esta última formación tengo motivos para pensar que tiene más presencia en los movimientos sociales que la que sus votos reflejan, y sus posiciones se recogen en la parte de las entrevistas.

Lo que buscamos son las disposiciones y propuestas de los programas electorales que se relacionan con la islamofobia y el racismo. Dado que la islamofobia rara vez aparece recogida como tal, y que el racismo es relacionado principalmente con las migraciones, se presta atención a materias concomitantes como el discurso en torno a cuestiones migratorias, extranjería y ciudadanía, incluido el tema de los refugiados; el discurso en relación con la diferencia cultural, y el discurso sobre la gestión de la diversidad religiosa y la laicidad. Adicionalmente, se analizan como elemento contextual de los programas algunos de los documentos que las organizaciones ofrecen en sus páginas web como presentación pública de la organización. Habitualmente, se trata de declaraciones de principios, resoluciones congresuales o estatutos. Debe tenerse en cuenta que la mayor parte de las formaciones electorales cuyos programas se analizan son coaliciones, por lo que carecen como tales de ese tipo de documentos de tipología más bien partidista. En ese análisis contextual se incluyen únicamente los documentos de las principales organizaciones que concurren a las elecciones (en solitario o integradas en otras candidaturas) y solo cuando se ha considerado que proporcionan una información relevante que contrasta o amplía la que da el programa electoral.

La relación de todos los documentos analizados (programas y documentos contextuales) aparece en el cuadro 1. El cuadro 2 resume el análisis de los programas.

8.1. Programas

8.1.1. PSOE. Elecciones generales (2016)

El PSOE dedica una decena de páginas al final de su voluminoso programa (387 páginas) a analizar la cuestión migratoria y razonar las medidas que propone. También hace alusión a las migraciones en otras partes del documento. Para el PSOE, las migraciones

son a la vez un elemento «ineludible» del mundo actual, un «desafío» y una «oportunidad». El problema de las migraciones reside, pues, en saber gestionarlas para que resulten beneficiosas (PSOE, 2016: 361). En un contexto que reconoce marcado por la instrumentalización política de la inmigración, «la utilización de la presencia de las personas inmigrantes como chivo expiatorio, munición electoral desde una visión cortoplacista, partidista, instrumental» (ibíd.: 362), el PSOE despliega varias estrategias para justificar una política relativamente amigable con la inmigración, sin por ello dejar de reproducir algunos sentidos comunes antimigrantes. Por un lado, normaliza las migraciones presentándolas como un fenómeno global, inevitable, asociado al mundo del siglo XXI: «No hay ni un solo país que pueda pretender quedarse al margen de esa tendencia histórica», dice. Tampoco en lo que comporta de cambios sociales y culturales para la sociedad receptora, ya que «todas las sociedades del mundo sufren transformaciones vinculadas a los desplazamientos de poblaciones» (ibíd.: 361). La recepción de migraciones es, así, una forma de homologarse con el resto del mundo.

En segundo lugar, incide en la dimensión humanitaria del problema y la responsabilidad legal y moral que comporta: «La situación en el Mediterráneo es ante todo un drama humanitario» (ibíd.: 335). «El Mediterráneo está viviendo una grave crisis humanitaria. El aumento de la violencia en Siria, Libia, Mali y otros países africanos ha provocado millones de desplazados y cientos de miles de ellos se encuentran a orillas del Mar Mediterráneo. En los últimos dos años han muerto más de 5000 personas intentando cruzarlo» (ibíd.: 338). «Las guerras civiles que ensangrientan el Mediterráneo (desde Siria-Irak hasta Libia), así como el continente subsahariano (desde Somalia-Eritrea hasta Mali), provocan una inevitable y descontrolada huida de personas refugiadas hacia Europa, dando lugar a tragedias humanas que han convertido el mar Mediterráneo en el primer cementerio marítimo del mundo» (ibíd.: 362). En medio de este «panorama desolador», la tarea del PSOE es asegurar la asistencia humanitaria que exigen la legislación internacional y la Comisión Europea (ibíd.: 362), lo que sugiere también una homologación con el espacio internacional y europeo desarrollado.

Todo ello, no obstante, no debe entenderse como una política de puertas abiertas. La asistencia humanitaria y el reconocimiento de la oportunidad que presentan las migraciones no es incompatible con la realización de políticas a más largo plazo que, justamente, traten de evitar esa inmigración, y «aliviar la tensión migratoria» de «los

países africanos» y otros (ibíd.: 346). Por otra parte, incluso reconociendo la emergencia, se ponen ciertas condiciones relativas a aspectos indeseables de la inmigración. Una de ellas son las mafias: «Al mismo tiempo, afrontar este reto obliga a emprender estrategias de lucha contra las mafias que sacan provecho de la desesperanza humana» (ibíd.: 362). Otra es la importación de ideas o costumbres ajenas a los principios de una sociedad democrática. Debe tenerse en cuenta que el sur del Mediterráneo, que es la región del mundo más que se cita como origen de las migraciones, es caracterizada así: «El Mediterráneo es el mar que tiene las dos orillas más desiguales del planeta. La pobreza, el paro y la falta de oportunidades de la orilla sur alientan la violencia, la radicalización y la inestabilidad» (ibíd.: 341).

Sin embargo, también sugiere que reside en el propio hecho de la inmigración una oportunidad de liberar a sus protagonistas de ciertos lastres culturales e ideológicos: «[...] la inmigración es una oportunidad para el enriquecimiento cultural, el respeto mutuo y la integración social en torno a los valores democráticos y constitucionales» (ibíd.: 338). España, dice, debe dar lecciones de integración en los valores democráticos:

España, como país de inmigración, tiene un papel eminentemente pedagógico. Debe dejar claro a la ciudadanía el reconocimiento del derecho a la integración, a la movilidad social de los y las inmigrantes, y estos a su vez, también deben respetar las reglas de vida en común, los principios fundamentales del Estado de derecho, la necesaria separación de lo confesional y de lo político en el espacio público, de la igualdad de los géneros (principio innegociable bajo ningún concepto) y de la libertad confesional y personal. (ibíd.: 365-366)

El programa electoral, por tanto, intenta compatibilizar las bondades de la inmigración «legal», cuyas condiciones quiere hacer más flexibles (ibíd.: 331), con un mantenimiento de fondo de las políticas fronterizas y la distinción entre inmigrantes legales e ilegales (y se diría que manteniendo también ciertos imaginarios sobre la inmigración). Así, critica por demagógicos los planteamientos que se sitúan más a su izquierda:

Partimos del rechazo de concepciones no realistas y enunciadas, la mayor parte de las veces, en términos demagógicos, como la de «fronteras abiertas». Pero eso no impide reconocer que, en el tránsito de la frontera, es absolutamente prioritario, además de una obligación, garantizar el respeto de la dignidad de todas las personas que llegan y el reconocimiento de sus derechos fundamentales. Al mismo tiempo, esos principios no son incompatibles con un sistema de tratamiento diferenciado en las fronteras. Más concretamente, con el establecimiento de un régimen específico en relación con los

que denominamos «inmigrantes irregulares», esto es, con quienes tratan de alcanzar el territorio de soberanía española sin contar con la documentación requerida [...]. (Ibíd.: 363-364).

Al mismo tiempo, se refiere al discurso de la derecha declarando que «el concepto demagógico de inmigración "cero" es xenófobo, irreal y además ruinoso para los intereses nacionales del país» (ibíd.: 364). Lo que propone, en definitiva, es suavizar el régimen de control migratorio —así como impulsar la política común europea de asilo e inmigración (ibíd.: 387)—, manteniendo en lo esencial su diseño de fondo (distinción entre legales e ilegales, manejo diferencial de los derechos de ciudadanía), pero suavizando su aplicación con criterios humanitarios y «conforme a los principios y exigencias del Estado democrático de Derecho, el respeto a la dignidad de todo ser humano y la garantía de los derechos humanos como prioridad de toda política pública, también de inmigración» (ibíd.: 363). Entre las propuestas concretas que se realizan están las de dotar a la gestión de la inmigración de mayor presencia institucional; expandir el derecho a voto en las elecciones municipales; suavizar las condiciones de regularización, permisos y acceso a la nacionalidad; e impulsar una estrategia global contra el racismo y la xenofobia, que incluya formación y sensibilización de funcionarios públicos. Entre estas medidas, algunas pretenden corregir iniciativas y comportamientos que han tenido un impacto negativo en la opinión pública. Por ejemplo, garantizar la asistencia sanitaria a los migrantes irregulares (retirada por el PP),¹⁸³ derogar el examen de acceso a la nacionalidad (creado por el PP)¹⁸⁴ y sobre todo suavizar la gestión de las fronteras, quitando las concertinas¹⁸⁵ de las vallas de Ceuta y Melilla, prometiendo acabar con las «devoluciones en caliente»¹⁸⁶ y en general procurando el respeto a los derechos humanos en la actuación de los cuerpos de seguridad. También prevé revisar el régimen de los CIE en cuanto a las condiciones de encierro de los migrantes, no en lo que se refiere a su

¹⁸³ Real Decreto-Ley 16/2012 de medidas urgentes para garantizar la sostenibilidad del Sistema Nacional de Salud y mejorar la calidad y seguridad de sus prestaciones.

¹⁸⁴ Prueba de conocimientos constitucionales y socioculturales de España (CCSE). La reforma del Código civil de 2015 modificaba las condiciones de acceso a la nacionalidad española por residencia (art. 22) introduciendo este examen obligatorio, más un examen de conocimiento de la lengua española de nivel A2 o superior en el caso de los no hispanohablantes. Todos estos procedimientos, como la solicitud de inicio del expediente, van gravados además con sus correspondientes tasas, lo que modifica también en lo económico un trámite que hasta entonces era gratuito.

¹⁸⁵ Alambres de cuchillas, que provocan lesiones graves.

¹⁸⁶ La expulsión inmediata de los migrantes en el momento en que intentan cruzar la frontera y sin seguir los procedimientos legales.

existencia en sí (ibíd.: 367-369).¹⁸⁷ Igualmente prevé impulsar acciones específicas en relación con las mujeres inmigrantes y refugiadas, por su especial vulnerabilidad (ibíd.: 369). En el capítulo de derechos sexuales y reproductivos, equipara a migrantes, prostitutas y discapacitadas como colectivos con dificultades especiales: «El Gobierno también ha de velar por la educación sexual y reproductiva de colectivos especialmente sensibles y con serias dificultades: el de las mujeres prostituidas, el de las mujeres inmigrantes y el de las mujeres con algún tipo de discapacidad» (ibíd.: 121).

Una parte importante de la gestión migratoria se refiere a la «integración», no solo de los y las migrantes sino, también de las «segundas generaciones», ya que si bien, dice, los indicadores muestran que la educación escolar tiende a ser eficaz como «vehículo de inclusión», «los estudios publicados también identifican dificultades de algunos colectivos que es necesario corregir con un refuerzo positivo» (ibíd.: 365). Las personas inmigrantes, recuerda, tienen derechos pero también deberes, y su presencia en el territorio español debe estar condicionada a su integración: pago de impuestos y cotizaciones, escolarización de los hijos e hijas menores, reglas de vida en común y respeto a los principios fundamentales del Estado de derecho, que son la «necesaria separación de lo confesional y de lo político en el espacio público» (ibíd.), la «igualdad de los géneros (principio innegociable bajo ningún concepto) y de la libertad confesional y personal» (ibíd.: 366).

El programa considera que el racismo es una «pulsión», que puede ser alimentada por la instrumentalización electoral de la inmigración, y se refiere de manera oblicua a lo que ocurre en otros países: «Debemos escarmentar en cabeza ajena y aprender que esa instrumentalización alimenta pulsiones racistas, xenófobas y beneficia la proliferación de opciones sociales y políticas no democráticas» (ibíd.: 363). El PSOE se propone, de un

¹⁸⁷ Las resoluciones del 39.º Congreso del PSOE (2017) sí consideran el cierre de los CIE y de hecho reconocen la importancia del papel de las instituciones no solo en la prevención y erradicación del racismo y otras formas de discriminación en la sociedad, sino también en las estructuras del Estado, como el sistema represivo: «La gestión de la diversidad se introducirá en la agenda de las autoridades con competencia en la seguridad pública y de los servicios policiales [...]. Las identificaciones policiales de carácter aleatorio deben sujetarse al principio de "motivo o sospecha razonable". Deben establecerse medidas de prevención y control de las identificaciones con sesgo discriminatorio. La lucha contra los delitos de odio debe suponer una línea estratégica en el trabajo del conjunto de los servicios policiales. En cuanto a políticas concretas, [...] [h]ay que abordar el cierre de los CIES (Centro de Internamiento de extranjeros) de España en el marco de una política común europea de la gestión de flujos migratorios, siendo reemplazados por otras herramientas y procedimientos que aseguren un retorno digno con cumplimiento estricto de los derechos humanos, y se apostará por el fin de las devoluciones en caliente» (PSOE, 2017: 14-15).

modo general, impulsar «un proyecto de Ley de Igualdad de Trato y No Discriminación que garantice la igualdad de trato y la no discriminación por razón de nacimiento, origen racial o étnico, sexo, religión, convicción u opinión, edad, discapacidad, orientación o identidad sexual, enfermedad, o cualquier otra condición o circunstancia personal o social» (ibíd.: 123). La islamofobia solo aparece como parte del nombre de una institución, y asociada a la libertad religiosa: una de las medidas para «garantizar la no discriminación por creencias, convicción u opinión» es «[i]mpulsar los Observatorios contra la Islamofobia y contra el Antisemitismo que velen por la no discriminación hacia la población musulmana y judía en España, y promuevan medidas, análisis y estrategias para combatirlas» (ibíd.: 128).

A pesar de su presentación positiva y humanitaria de la inmigración, el programa, como hemos visto, no deja de realizar asociaciones entre los fenómenos migratorios y otros menos deseables como el terrorismo o las epidemias. Así por ejemplo, para justificar el posicionamiento internacional de España: «La política exterior es fundamental para defender nuestros legítimos intereses y para proyectar nuestros valores. Para [...] hacer frente a las amenazas terroristas de toda índole, para canalizar los movimientos migratorios, para enfrentarse a las epidemias y pandemias [...]» (ibíd.: 339). O también:

Las soluciones a la amenaza yihadista y al reto de los movimientos migratorios pasan también por el desarrollo y la estabilidad en el Norte de África, el Sahel y Oriente Medio. [...] La aparición del autodenominado DAESH y la violencia yihadista contra valores e intereses comunes necesitan respuestas adecuadas que incluyan medidas decididas para garantizar la seguridad pero también diálogo y mediación. [...] La Alianza de Civilizaciones, asumida por Naciones Unidas, será un instrumento privilegiado así como los demás instrumentos multilaterales de los que España forma parte y que favorecen el diálogo interreligioso e intercultural. Trabajaremos para mantener las mejores relaciones con los países de mayoría musulmana. (ibíd.: 341).

En lo relativo a la libertad religiosa, aboga por avanzar hacia la laicidad efectiva del Estado (ibíd.: 67). Considera que el Estado español es formalmente laico a partir de la Constitución de 1978, pero que existe en la práctica una desigualdad en la relación que tienen las diversas confesiones religiosas con lo institucional. Dicha desigualdad debe corregirse mediante la neutralidad del Estado respecto a todas ellas (ibíd.: 129), es decir, mediante la desaparición de toda referencia religiosa de los actos oficiales y la igualación legal de todas las religiones mediante un estatuto común de derechos y obligaciones (ibíd.: 130). Llama explícitamente a «[d]enunciar los Acuerdos de España con la Santa

Sede» (ibíd.: 131), y aunque no hace referencia a los acuerdos de cooperación con otras religiones, en la práctica se entiende que la intención es dejarlos sin efecto.

En coherencia con lo anterior, rechaza la inclusión de enseñanzas confesionales en la escuela pública, aunque sí prevé la enseñanza del «hecho religioso en términos de integración y convivencia, como parte de nuestro patrimonio cultural, evitando, por ignorancia, los riesgos de los fundamentalismos» (ibíd.: 32). También aboga por promover «Cementerios Públicos No confesionales» (ibíd.: 131). Es decir, defiende una laicidad institucional coherente, que no privilegie formalmente a ninguna confesión religiosa, pero no aborda mecanismos de corrección de la desigualdad social efectiva entre las distintas confesiones.

8.1.2. IU. Elecciones generales (2015)

El análisis coyuntural de la situación española que se realiza al inicio del programa no presta especial atención al racismo. Si bien señala que «[e]l país vive un momento de emergencia social», las cuestiones ligadas al racismo y la xenofobia se presentan como un riesgo que aún no ha llegado a España: «Hemos visto que en esta emergencia social, la crisis de la política ha abierto una sima entre representantes y representados y que hay que cerrarla si no queremos poner en crisis la democracia misma o cuanto menos, como sucede en Europa, que fuerzas reaccionarias, fascistas, xenófobas, nacionalistas, etc. sean las receptoras democráticas del descontento social creado por una política que sólo sirve a los intereses de los poderosos» (IU, 2015: 13).

Quizás por eso el largo programa de IU (340 páginas) no tiene una sección dedicada ni al racismo ni a la inmigración como tal, sino que incluye las cuestiones relativas a inmigración y a racismo bajo diferentes epígrafes, de manera muy desigual. No se alude a la islamofobia.¹⁸⁸ La sensación que da el programa es que reúne las propuestas de

¹⁸⁸ Sí se incorpora la islamofobia en el *Informe anual 2017* de IU Federal, «un documento detallado con la rendición de cuentas de toda la dirección de IU, pero también con una reflexión política que pretende facilitar el debate colectivo sobre el dónde estamos y hacia dónde vamos como organización y como país» (IU, 2017: 1). Se refiere en una ocasión a la islamofobia como uno de los ejes de crecimiento de la ultraderecha en Europa: «Así pues, es probable que gran parte del crecimiento de la derecha y particularmente de la extrema derecha se deba a su capacidad de atraer a los perdedores de la globalización con mensajes xenófobos y racistas que, sin embargo, sugieren falsas esperanzas de protección social ante fenómenos económicos aparentemente incontrolables. Además, los postulados políticos de la extrema derecha han vencido sin ganar en las urnas. Un ejemplo muy claro son las políticas migratorias de la Unión Europea, que se sustentan en el racismo, la xenofobia y la islamofobia que propugnan las formaciones

distintas comisiones sectoriales, ninguna de las cuales trabaja específicamente en cuestiones raciales o migratorias, aunque de hecho, de acuerdo con los estatutos de la organización sí existe un Área Federal de Migraciones (IU, 2016b: 70-71), que estaba activa al menos en 2014.¹⁸⁹ En la elaboración del programa sí parece haber participado un grupo de trabajo dedicado a los refugiados, y otro (o el mismo) dedicado a los españoles en el exterior. De ahí que el capítulo «emigración y refugio» concentre la mayoría de cuestiones relativas a extranjería. Los inmigrantes aquí aparecen mencionados en segundo plano, ya que las propuestas insisten particularmente en aquello que afecta a los refugiados, como las garantías de derecho de asilo.

Así, algunas de las medidas relativas a la gestión de las migraciones las relaciona fundamentalmente con el refugio. Entre esas medidas está «garantizar el respeto de los derechos humanos en el control de fronteras e impedir la pérdida de vidas humanas en las mismas, evitando la violencia y retirando dispositivos que ponen en peligro la vida de las personas migrantes y refugiadas como las concertinas» (IU, 2015: 322), «el cese de las

fascistas». (IU, 2017: 10). El documento no alude al racismo, la islamofobia o la xenofobia en su análisis de la política nacional, quizás porque en él se señala: «Nuestro país no registra un crecimiento de la extrema derecha como en otros lugares de Europa» (IU, 2017: 23). Posiblemente por esa razón tampoco considera un eje antirracista entre las prioridades estratégicas de movilización.

¹⁸⁹ De hecho, entre los textos de la web de IU hay varios comunicados de dicha Área en los que se denuncia la «xenofobia y racismo institucional que se ejerce sobre la población migrante», sustentada sobre cuatro soportes principales: la ley de Extranjería, los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE), a los que califica de «cárceles encubiertas», las «redadas e identificación a personas por motivos fenotípicos y étnicos» y los «recortes en servicios públicos y derechos de los trabajadores y trabajadoras», que afectan especialmente a «los sectores más vulnerables de la población, entre ellos la población migrante». El documento, redactado con ocasión del Día Internacional contra el Racismo y la Xenofobia en 2014, abunda en la denuncia del racismo institucional como causa y no como efecto del racismo social: «El Área Federal de Migraciones de Izquierda Unida responsabiliza a las diferentes instituciones, gobiernos y partidos políticos que defienden, autorizan o amparan las actuaciones anteriores, no únicamente por el racismo institucional que imponen, sino como precursoras y legitimadoras de actitudes xenófobas y racistas de la población general». A pesar de la contundencia de la denuncia, el documento sugiere que la política migratoria ha de guiarse por criterios humanitarios hacia quienes «huyen de la miseria y los conflictos bélicos» (IU, 2014a), ya que no realiza un análisis sobre la libertad de circulación o los criterios de ciudadanía o extranjería. Al vincular racismo e inmigración, asocia indefectiblemente a las personas racializadas con la condición de extranjeros, máxime cuando aboga por «la integración y la solidaridad entre las personas como base para la convivencia, promoviendo la interculturalidad» (IU, 2014b). Aunque esto puede deberse a que es la extranjería, específicamente, el terreno sobre el que trabaja el Área Federal de Migraciones. También establece un vínculo, como hemos visto, entre inmigración y pobreza (IU, 2014a, 2014b), del que se puede inferir una relación entre racismo y clasismo. En la misma línea, otros documentos del Área denuncian los CIE (IU, 2014c; 2016c), las actuaciones policiales en las fronteras de Ceuta y Melilla (IU, 2014d) o las deportaciones de inmigrantes (IU, 2014b). Ninguno de los documentos consultados del Área de Migraciones hace alusión a la islamofobia ni al papel estigmatizador de las políticas securitarias de tipo «antiyahadista».

devoluciones ilegales de personas que llegan a las fronteras españolas [...] facilitándoles el acceso al procedimiento de protección internacional» (ibíd.); cierre de los CIE; mantenimiento del test de nacionalidad pero adecuado a las circunstancias personales de la persona interesada; reconocer la trata como causa de persecución de género y motivo de concesión de asilo (ibíd.: 323); eliminación del visado cuando concurren cuestiones humanitarias o de vulneración de los derechos humanos (ibíd.: 327) y «derogación de la actual Ley de Extranjería, que pone en grave riesgo el derecho de asilo al no contemplar el procedimiento y las garantías debidas bajo las que se lleva a cabo la figura del "rechazo en frontera"» (ibíd.: 325).

En relación con el racismo, propone «[e]laborar discursos y difundir mensajes a favor de la convivencia a fin de erradicar los prejuicios xenófobos y racistas, y de fomentar los valores de la hospitalidad, la solidaridad y el respeto a los derechos humanos» (ibíd.: 326) y «[g]enerar reflexión acerca del asilo, las migraciones y los desplazamientos forzados, apoyando el desarrollo de campañas de información y sensibilización sobre las personas refugiadas y su singularidad» (ibíd.) También propone «promulgar medidas concretas para prevenir la discriminación en el ámbito laboral de las personas refugiadas y solicitantes de asilo» (ibíd.: 327)

El racismo y las migraciones aparecen mencionados de manera secundaria en otros capítulos. Por ejemplo, el dedicado a paz, solidaridad y reducción de gastos militares, justifica la necesidad de una educación antimilitarista diciendo que: «En un contexto de violencia, racismo, discriminaciones, etc. es necesario impulsar la educación por la paz» (ibíd.: 333).

La inmigración, caracterizada como «drama», se relaciona también con los gastos militares: si se reducen estos, se podrá destinar el dinero a cumplir los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) en los países de origen de las migraciones, y así: «El ahorro en el gasto armamentístico debe ser una de las fuentes básicas de financiación para cumplir los plazos de los ODM. La financiación para localizar el empleo, los servicios básicos, la educación y cultura contribuirá a poner fin al drama de las migraciones masivas, que son tratadas por el sistema como una amenaza» (ibíd.: 334).

El capítulo de educación propone crear una «red de centros públicos de Educación de Personas Adultas», que incluya entre otras materias «Enseñanzas de Español para

Inmigrantes» (ibíd.: 140). También propone habilitar «planes de acogida para atender a todo el alumnado nuevo que se incorpora, prestando atención especial al alumnado de minorías o de familias inmigrantes» (ibíd.: 142) y la creación de currículos «desde un enfoque intercultural e inclusivo», que potencien «el reconocimiento de los idiomas y la cultura del alumnado proveniente de familias migrantes y de minorías» (ibíd.: 145). El capítulo dedicado sanidad reclama «acabar con la privación del acceso a la sanidad pública de las personas más vulnerables, como las mujeres emigrantes en situación administrativa irregular» (ibíd.: 183) y el dedicado a género abunda en ello: «Derogación del Real Decreto-Ley 16/2012¹⁹⁰ que priva a las mujeres migrantes del acceso gratuito a los servicios de salud sexual y reproductiva y a la detección sanitaria de la violencia de género» (ibíd.: 287). Con lo que la reivindicación de acceso a la sanidad pública finalmente parece circunscrita a las mujeres migrantes. El capítulo de diversidad sexual se queja de que «las personas migrantes no son tenidas en cuenta» en las políticas que conciernen al colectivo LGTBIQ+ (ibíd.: 290). Y, por último, se reclama la ampliación del derecho al sufragio a los 16 años y «a las personas inmigrantes con 2 años de residencia en el Estado español» (ibíd.: 16).

En lo tocante a la libertad religiosa, IU se adhiere «a las propuestas de Europa Laica» (ibíd.: 49), que fundamentalmente reclaman la total independencia del Estado respecto a las confesiones religiosas (ibíd.: 49), lo que implica la supresión de toda clase de financiación estatal, directa o indirecta, y de exenciones fiscales a la Iglesia católica y otras confesiones, y a cualquiera de sus actividades (ibíd.: 50, 54); «sacar la religión confesional» del sistema educativo (ibíd.: 50) (cabe entender que se deja la puerta abierta a la enseñanza de la religión como hecho cultural); anulación «del Concordato de 1953 y de los Acuerdos concordatarios del Estado español con la Santa Sede de 1976 y 1979. Además de aquellos que se han firmado con otras confesiones religiosas» (ibíd.: 51); prohibición de la participación de autoridades públicas o funcionarios, en tanto que tales, en actos de carácter confesional (ibíd.: 52); supresión de simbología religiosa y de ceremonias religiosas en actos oficiales, incluidos funerales de Estado (ibíd.: 52-53); supresión de la emisión de culto o ritos de carácter religioso a través de medios de comunicación públicos (ibíd.: 54). En cuanto a los cementerios, establece que «serán civiles, se asegurará que los familiares de los difuntos, puedan celebrar las ceremonias

¹⁹⁰ Real Decreto-Ley 16/2012 de medidas urgentes para garantizar la sostenibilidad del Sistema Nacional de Salud y mejorar la calidad y seguridad de sus prestaciones.

que les parezcan pertinentes» (ibíd.: 56). De manera algo contradictoria, afirma a renglón seguido: «Los ayuntamientos deben, si es posible, procurar espacios específicos para enterramientos de religiones organizadas minoritarias, si lo solicitan» (ibíd.: 56).

8.1.3. Podemos. Elecciones generales (2015)

El también largo programa de Podemos (332 páginas) deja para el final sus propuestas sobre «Democracia internacional» (Podemos, 2015: 209), que incluye la mayor parte de las medidas relativas a cuestiones raciales.¹⁹¹ Es decir, no las incluye bajo el epígrafe de «Democracia social» (ibíd.: 73), que trata de las desigualdades sociales en España, por lo que debe entenderse que considera el racismo como un problema relacionado con la política exterior. El epígrafe «Democracia internacional» engloba la gestión de la inmigración, asilo y extranjería, la emigración española, la política internacional y la representación española en el exterior. No se alude a la islamofobia. Salvo una, todas las referencias al racismo que aparecen en el programa están vinculadas a la xenofobia, esto es, a la extranjería. Únicamente se deja caer una mención a la población gitana en la medida 221: dentro del anuncio de un «Plan Operativo de Cultura por la Igualdad e Igualdad en la Cultura», se prevé «[i]mpulsar actividades culturales centradas en la participación e iniciativa de mujeres migrantes, gitanas y con diversidad funcional, para facilitar su acceso a la participación en la vida pública» (ibíd.: 151).

En términos generales, se prevé una suavización de las políticas migratorias y sobre todo de la represión o la violencia institucionalizada contra las personas migrantes. Así por ejemplo, se propone la creación de una Secretaría de Estado de Políticas Migratorias (ibíd.: 215), el establecimiento de «vías legales y seguras de entrada en España y

¹⁹¹ El *Documento político* de Podemos, uno de los cuatro que sientan las bases políticas del partido (véase Podemos, 2017a, 2017b, 2017c y 2017d), realiza un análisis de la situación política española del que está prácticamente ausente tanto el racismo como el hecho migratorio. Respecto a este último, se refiere de manera algo oscura a «los procesos de desarrollo en países con tensiones migratorias» (Podemos, 2017d: 45) como uno de los muchos ámbitos en cuya gestión debe producirse un diálogo entre el Estado y la sociedad civil. Es decir, sitúa la cuestión migratoria en la esfera de la política exterior. El documento enumera una serie de problemas acuciantes a los que se enfrenta la sociedad española —precariedad laboral, pobreza, desempleo, privatización de la sanidad, desigualdad, limitación de derechos civiles, emigración de jóvenes, inacción institucional contra las violencias machistas— (Podemos, 2017d: 22) entre los cuales no se hallan el racismo o la xenofobia. Al contrario: «Tenemos un país excelente, con una violencia xenófoba limitada en comparación con otros países de nuestro entorno, con una menor tasa de delitos respecto a nuestros países vecinos, con una gran solidaridad familiar, con una vida en nuestros pueblos y barrios llena de fraternidad [...]» (Podemos, 2017d: 22). No deja de sorprender la yuxtaposición de las ideas de extranjería y delincuencia.

flexibilización de los procesos de reagrupación familiar»; la eliminación del test de nacionalidad y reducciones en los plazos para obtener la nacionalidad (ibíd.: 216); la concesión de la nacionalidad española a los saharauis residentes en España (ibíd.: 225); el cierre de los CIE y la erradicación de los controles de identidad con perfil étnico (ibíd.: 217); con efecto inmediato, prohibir la deportación o el encierro en CIE de las víctimas de trata (ibíd.: 123) y el «[r]establecimiento de la legalidad de los pasos fronterizos: respeto a los derechos humanos en la frontera sur» mediante el fin de las llamadas devoluciones en caliente o la eliminación de «elementos lesivos» de las vallas de Ceuta y Melilla (ibíd.: 218). También aboga por garantizar el derecho de asilo mediante «un sistema común de asilo real y eficaz en el ámbito europeo que ponga fin a la falta de homogeneidad en la protección internacional de los refugiados» (ibíd.: 217). Asimismo, propone facilitar «las migraciones de ida y vuelta entre España y América Latina» (ibíd.: 224).

Asimismo, propone aumentar las posibilidades de participación política de los extranjeros en cuanto a ampliación del derecho a voto, elegibilidad o creación de partidos políticos, aunque sin hablar explícitamente de una extensión de los derechos de ciudadanía (ibíd.: 214); la creación de un plan operativo de inclusión social en materia cultural: «Con el objetivo de hacer visible y poner en valor todas las formas y prácticas culturales, impulsaremos las diferentes escenas culturales de la migración, las manifestaciones artísticas de la infancia, la juventud y la tercera edad» (ibíd. 152), y el «acceso universal a la tarjeta sanitaria. También para los inmigrantes» (ibíd.: 75).

Respecto al racismo, lo incluye dentro de una «ley integral para la igualdad de trato y no discriminación y para el fomento de la convivencia, la "Ley 14", que asegure la independencia del Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia». Y en el marco de dicha ley, dicen, «[e]laboraremos y pondremos en marcha un plan estatal integral de convivencia en el que se otorgue la máxima prioridad a medidas comunitarias, educativas y sociales que prevengan el racismo, la xenofobia y cualquier forma de discriminación» (ibíd.: 217).

En el capítulo de la libertad religiosa, prevé sustituir «la actual Ley de Libertad Religiosa, de 5 de julio de 1980, por una Ley de Libertad de Conciencia que garantice la laicidad del Estado y su neutralidad frente a todas las confesiones religiosas» (ibíd.: 203). Y especifica: «Anulación del Concordato de 1953, de los cinco acuerdos concordatarios que firmó el Estado español con la Santa Sede en 1976 y 1979, y de los signados con otras

confesiones religiosas», así como eliminación de símbolos y celebraciones religiosas de los eventos oficiales (ibíd.: 202). También se aboga por una «educación laica, pública y de calidad» (ibíd.).

8.1.4. Unidos Podemos. Elecciones generales (2016)

El programa electoral de la coalición Unidos Podemos (Podemos + IU + Equo + Construyendo la Izquierda-Alternativa Socialista), creada para las generales de 2016, es literalmente idéntico al de Podemos al menos en lo que se refiere a las materias que estamos tratando. Lo novedoso está en el formato, que impone un tratamiento peculiar de los contenidos. He accedido al programa en dos versiones: la versión web (Unidos Podemos, 2016a), en la que todos los contenidos tienen el mismo tratamiento gráfico, y la versión impresa (Unidos Podemos, 2016b), que está maquetada como un catálogo de IKEA y que resalta unos contenidos frente a otros. Las 393 medidas que componen el programa, heredadas del de Podemos, están recogidas íntegramente, tal y como aparecen en la web, en las páginas finales del programa. Pero solo algunas de ellas se incluyen en la parte que simula un catálogo, y además con distinto tratamiento gráfico: unas destacadas y otras no. Para aclarar la exposición, voy a hablar de medidas de «primera», que son las que aparecen destacadas en el catálogo, de «segunda», que aparecen resumidas en los márgenes del catálogo, y de «tercera», que es el tratamiento que se da a todas las medidas del programa en las páginas finales, con letra pequeña.

Casi todas las medidas relativas a cuestiones raciales tienen un tratamiento gráfico «de tercera». Es decir, no se encuentran entre las páginas principales del programa ni están destacadas de ninguna manera, sino que se recogen únicamente en el repertorio final. Solo la medida relativa a la universalidad de la tarjeta sanitaria recibe un tratamiento «de segunda», aunque parcial. Esto es: la medida se recoge íntegra en el repertorio final, pero en las páginas que simulan un catálogo se elimina la referencia a los inmigrantes: «Acceso universal a la tarjeta sanitaria», punto (ibíd.: 108). Únicamente reciben un tratamiento «de primera» dos medidas relativas a la inmigración y por tanto, indirectamente, al racismo. Una es la «garantía del derecho de asilo»: «Promoveremos la adopción de un sistema común de asilo real y eficaz en el ámbito europeo que ponga fin a la falta de homogeneidad en la protección internacional de los refugiados» (ibíd.: 88; 168). Y la segunda es una que integra inmigración y emigración: facilitar el intercambio migratorio entre España y América Latina, en ambos sentidos (ibíd.: 41; 170).

8.1.5. En Comú Podem. Elecciones generales (2016)

En Comú Podem es una coalición constituida por Barcelona en Comú, Podem, Iniciativa per Catalunya Verds, Esquerra Unida i Alternativa y Equo. En cierta medida puede considerarse equivalente catalán de Unidos Podemos en las elecciones generales de 2016, aunque tiene un peso municipalista (con Barcelona en Comú) del que carece Unidos Podemos, y además se creó para las anteriores elecciones generales, las de 2015, en las que Podemos e Izquierda Unida concurrieron por separado en el resto de España, como ya se ha dicho.

Su programa de 94 páginas para las generales de 2016 difiere del de Unidos Podemos. La mayoría de las propuestas relacionadas con el racismo están dentro del bloque dedicado a justicia social y ciudadana, y dentro de este en el apartado 11 (de 12), dedicado a migraciones y ciudadanía (En Comú Podem, 2016: 71-73). El programa no hace ninguna referencia a la población gitana. La islamofobia es mencionada dos veces, una asociada al racismo y la xenofobia y otra como forma de intolerancia religiosa, asimilada al antisemitismo, que también se entiende en un sentido religioso. El programa cae en el lugar común de presentar la inmigración como un problema, aun cuando el desarrollo del programa no la problematiza particularmente, más bien lo contrario: «La mayoría de las problemáticas que tenemos que hacer frente como sociedad, tiene [sic] orígenes de naturaleza supraestatal (el cambio climático, la crisis financiera, las migraciones, etc)» (ibíd.: 90).

Como marco general, en lo tocante a la gestión de las migraciones, aboga por «un cambio de enfoque total de las políticas migratorias en el Estado, que continúa basado en políticas securitarias y represivas dirigidas por el Ministerio de Interior. Hace falta un enfoque desde políticas sociales y derechos humanos con una fuerte apuesta por el apoderamiento de las personas, la participación y los derechos políticos de la población migrante». No habla específicamente de derechos de ciudadanía, pero sí detalla diversas medidas que se acercan a la homologación de derechos. La primera de ellas es garantizar el derecho a la sanidad universal (ibíd.: 71), eliminado por el gobierno del PP. En segundo lugar, reclama que se garantice el derecho a voto de la población inmigrante: «Que una proporción significativa de la población real del país no pueda influir, a través del voto, en las políticas que lo afectan, no solamente atenta contra sus derechos básicos, sino que mengua la calidad democrática del sistema». En este sentido, se propone «promover la

modificación de la Constitución española para incorporar el derecho a voto activo y pasivo en todas las elecciones para las personas extranjeras a partir de un año de residencia en el Estado español», y mientras tanto firmar convenios de reciprocidad con otros países que permitan la ampliación del derecho a voto. Asimismo, reclama que se suprima «la prohibición de crear partidos políticos por parte de personas extranjeras» (ibíd.), así como la derogación de la ley de Extranjería y que se facilite el proceso de adquisición de la nacionalidad (ibíd.: 72). No habla explícitamente, como IU, de proteger a las personas migrantes de la discriminación laboral, pero sí las incluye en el apartado correspondiente a este tipo de discriminación: «Reconocer, a nivel estatal, las competencias profesionales de la población recién llegada, atendiendo a su trayectoria laboral de origen» (ibíd.: 20).

El programa dedica también varias iniciativas a los refugiados, en las que subsume, como en el caso del programa de IU, lo relativo a la gestión de las fronteras y la represión contra los migrantes. Así, defiende la lucha contra el tráfico de personas y garantizar el derecho de asilo y la concesión de permisos de residencia para las víctimas de trata (ibíd.: 71); «la apuesta por políticas migratorias y de fronteras alternativas, basadas en el respeto y la garantía de los derechos humanos» de las personas migrantes y refugiadas (ibíd.: 72); la agilización de los procesos de obtención de asilo, reagrupación familiar, etc.; el final de las devoluciones en caliente y la supresión de las concertinas de las vallas de Ceuta y Melilla; el cierre de los CIE y la mejora de las instalaciones de los Centros de Estancia Temporal de Inmigrantes (CETI), así como de los demás recursos materiales y humanos implicados en la gestión del derecho de asilo (ibíd.: 73).

En lo tocante al racismo, se propone impulsar «una ley integral contra el racismo y la xenofobia», que fundamenta en estos términos: «Por toda Europa avanzan el racismo y la xenofobia y, especialmente, la islamofobia. Hay que adoptar medidas que frenen la discriminación y la destrucción de la convivencia, que fiscalicen y sancionen las conductas racistas y xenófobas de las administraciones, de la sociedad civil y de los medios de comunicación» (ibíd.) Entre las medidas propuestas está, por tanto, la de «[d]etectar y combatir el racismo en las diferentes administraciones (racismo institucional). Promover nuevas prácticas en la formación de los trabajadores públicos (especialmente de los cuerpos y fuerzas de seguridad)» (ibíd.). El racismo también se nombra en el apartado dedicado a la lucha contra los delitos de odio y discriminación,

que entre otras cosas prevé: «Instar los cuerpos de seguridad a investigar las conexiones nacionales e internacionales, el funcionamiento, la organización, la actuación, las redes de financiación, los objetivos y los fines de las organizaciones y los grupos de extrema derecha que promueven la violencia fascista, el racismo y la xenofobia y otros delitos de odio. Crear un observatorio estatal de seguimiento y control de las nuevas formas de fascismo y extrema derecha» y «[p]romover todas las acciones legales necesarias para proceder a la ilegalización de los grupos fascistas, nazis, xenófobos o [sic] homófobos que utilizan o propugnan la violencia», así como combatir las manifestaciones de odio y racismo en el deporte (ibíd.: 83).

En lo tocante a la gestión de lo religioso, aboga por una separación entre religión y Estado, aunque las medidas que propone parecen más bien tendentes a limitar la influencia de la Iglesia católica para garantizar la visibilidad de la diversidad religiosa minoritaria. Así, sostiene que: «Un estado laico, no confesional, tiene que garantizar la igualdad de trato con todas las religiones y no puede subvencionar ni potenciar ninguno [sic]. Desde En Comú Podem defendemos que el Estado tiene que aceptar la creciente diversidad de cultos y de opciones de vida y la secularización de la sociedad y ofrecerles un trato igualitario desde el respecto a la libertad de conciencia» (ibíd.: 89). Como medidas concretas propone denunciar los acuerdos del Estado español con la Santa Sede; suprimir la mención a la Iglesia católica en la Constitución; una ley de libertad ideológica, religiosa y de culto «que supere el [sic] actual desigualdad entre las convicciones religiosas y no religiosas y que garantice la igualdad de trato con todas las religiones y el derecho a profesarlas sin potenciar a ninguna» (ibíd.). Asimismo, prevé suprimir las celebraciones y la simbología religiosa de las instituciones públicas y la presencia de representantes públicos en actos religiosos, así como la financiación de las confesiones religiosas (ibíd.). No se refiere explícitamente a los acuerdos de cooperación con las demás confesiones, pero se sobreentiende que quedarían abrogados por la ley de libertad religiosa como marco común a todas las confesiones.

También prevé suprimir la religión del currículo escolar. No hace mención a la enseñanza de las religiones como hecho cultural (ibíd.). Sin embargo, en el capítulo dedicado específicamente a enseñanza, sí aboga por que la escuela pública «comprenda la sociedad multicultural actual en clave de laicidad» (ibíd.: 50). La última medida en lo tocante al laicismo es prevenir la intolerancia religiosa: «El Estado tiene que tomar medidas para

favorecer la convivencia y evitar situaciones de intolerancia religiosa. Por eso impulsaremos medidas para promover la convivencia y prevenir la intolerancia religiosa, como el antisemitismo o la islamofobia» (ibíd.: 89).

8.1.6. PACMA. Elecciones generales (2016)

El programa electoral de PACMA para las generales de 2016, de 56 páginas, dedica el capítulo 7 y último a las «políticas de igualdad». Este se divide a su vez en siete apartados, el último de los cuales se refiere a «personas migrantes» y es considerablemente más escueto que los demás apartados (lucha contra delitos de odio, igualdad retributiva de hombres y mujeres, violencia de género, diversidad funcional, ley de dependencia y diversidad sexual). Toda su redacción es esta: «Consideramos urgente la revisión de la política migratoria española, que debe garantizar la protección de los Derechos Humanos, así como los derechos sociales de todos los ciudadanos y adoptar medidas urgentes de amparo social e integración de las personas migrantes, con el objetivo de evitar la xenofobia, el racismo y la exclusión social» (PACMA, 2016: 55).

Tal y como está redactado, parece incluir a los migrantes en la categoría de ciudadanos, aunque no aboga abiertamente por una extensión de los derechos de ciudadanía a los migrantes: «derechos sociales» parece excluir los derechos políticos. Por otra parte, parece establecer un vínculo entre la falta de amparo social y la exclusión, y entre la falta de integración y el racismo. Adicionalmente, en su apartado sobre sanidad alude a «las personas inmigrantes en situación administrativa irregular» y aboga por «garantizar el acceso a la sanidad universal a todo aquel que lo necesite» (ibíd.: 47). En su apartado sobre políticas de igualdad, hace una alusión indirecta al racismo al afirmar que: «La sociedad española es una sociedad diversa y plural; a pesar de ello, muchos grupos sociales son víctimas de discriminación o violencia por su edad, etnia, nacionalidad, diversidad funcional, orientación sexual e identidad de género» (ibíd.: 55).

Entre las medidas de «defensa de los animales», que son la razón de ser del partido, contempla: «Prohibir métodos de sacrificio religiosos como el halal y kosher, que no cumplen la normativa mínima sobre bienestar de los animales» (ibíd.: 16). Y en el capítulo de lo religioso, pide la derogación de los acuerdos con la Santa Sede que privilegien a la Iglesia católica en su relación con el Estado (ibíd.: 35), pero no hace mayor alusión al laicismo ni a otras confesiones religiosas.

8.1.7. Catalunya En Comú-Podem. Elecciones catalanas (2017)

Catalunya en Comú es la traducción política, a nivel catalán, de la candidatura municipalista Barcelona en Comú, junto con Iniciativa per Catalunya Verds y Esquerra Unida i Alternativa. La candidatura presentada a las elecciones catalanas de 2017 integra a Podem y cuenta con el apoyo de Equo. En ese sentido es bastante similar en sus planteamientos a En Comú Podem. He analizado no obstante su programa específico para las elecciones catalanas de 2017 porque tiene, a mi juicio, diferencias significativas tanto en el fondo de algunos aspectos (como la vocación ciudadanista y no nacional) como en la forma o la intensidad con la que se refiere a determinadas cuestiones que pueden considerarse comunes a ambos programas.

El programa, de 172 páginas, tiene una orientación muy visible hacia los derechos sociales. Está dividido en seis bloques, el quinto de los cuales se dedica a la inclusividad, y, dentro de este, el punto 4 (de 6) se refiere a «Migraciones, ciudadanía e interculturalidad» (Catalunya en Comú-Podem, 2017: 145), que concentra la mayor parte de propuestas relativas al racismo. Una diferencia con el programa de En Comú Podem es que no lo limita a la xenofobia, ya que dedica un punto específico a «[i]mpulsar políticas activas hacia el pueblo gitano» (ibíd.: 148).

El marco general respecto a las migraciones es la equiparación de derechos de las personas migrantes, y se habla explícitamente de ciudadanía plena. El programa emplea un lenguaje más crítico e ideologizado que el correspondiente de En Comú Podem:

Las políticas migratorias, de acogida y de inclusión social deben superar los discursos paternalistas, asistencialista o folklóricos que segregan a la población extranjera y a las minorías étnicas que no son reconocidas en la cultura hegemónica. Estos discursos conciben esta población como un objeto pasivo y no como lo que realmente son: un sujeto activo y transformador de la realidad. La emancipación política de toda la población no debe depender de un pasaporte o de una nacionalidad, y mucho menos de un estatus socioeconómico. (Ibíd.: 145)

Las medidas que apoyan el derecho a voto de los migrantes son similares a las de En Comú Podem, pero se explicita que el «derecho a voto debe desvincularse de la nacionalidad» (ibíd.). También pone más de relieve el racismo institucional: donde el programa de En Comú Podem hablaba de detectar conductas racistas en las instituciones (no sugiriendo que estas constituyan la norma) el de Catalunya en Comú-Podem agrupa bajo el epígrafe «Combatir el racismo institucional» algunas de las circunstancias

ordinarias de gestión de las migraciones: «Las personas extranjeras, además de su condición social de migrante, tienen una categoría jurídica diferente y excluyente como "no nacional", lo cual se traduce en racismo institucional. Las personas extranjeras no tienen determinados derechos y no pueden disfrutar del bienestar como personas. Muchas no pueden tener una vida digna porque son detenidas en la calle por batidas racistas, o porque no pueden regularizar su situación administrativa, y son cerradas en el CIE o con miedo de expulsión» (ibíd.: 146).

En términos generales, lo que reclama es que «Cataluña debe ejercer todas las competencias de que disponga para aplicar políticas de acogida y de ciudadanía plena que garantice la inclusión social de la población extranjera, combatiendo el racismo institucional» (ibíd.: 146-147).¹⁹² Como medidas concretas, además de la ampliación del derecho a voto, propone la «modificación» (no habla de derogación) de la ley de Extranjería, el cierre de los CIE y el acceso a la sanidad universal, entre otras. También reclama la creación de vías seguras para las personas refugiadas, la concesión de pasaportes humanitarios y, en general, todo aquello que sirva para «terminar con este

¹⁹² La demanda de plena ciudadanía es coherente con los postulados de EUiA, el referente u organización hermana de IU en Cataluña, que en las resoluciones de su 7.ª Asamblea Nacional (2016), introduce la cuestión migratoria y la diversidad cultural como una de las propuestas programáticas para la movilización social. No las trata como una cuestión de extranjería sino, al contrario, de defensa de la libertad de movimientos, los derechos de ciudadanía y la cultura propia de las personas migrantes, desde una perspectiva de unidad de la clase trabajadora más allá de su procedencia. La resolución dice «[...] nos reafirmamos en analizar y tratar los derechos y necesidades de las personas que tienen origen en otros Estados desde una perspectiva de clase, buscando la unidad de la clase trabajadora más allá de su procedencia, con el reconocimiento de los derechos de ciudadanía, con el pleno ejercicio de todos los derechos y deberes en una sociedad diversa que debe garantizar la autonomía personal y la igualdad de oportunidades, y haciendo políticas para construir Cataluña como un solo pueblo socialmente justo. Y con este fin: 1) Defendemos una legislación que promueva y facilite la integración social y la convivencia intercultural, alejada del modelo actual de extranjería, basado en el control policial y las expulsiones. Por ello, es necesario sustituir la ley de extranjería por una ley para la ciudadanía. 2) Derecho a la plena ciudadanía de quien vive y trabaja o quiere trabajar en Cataluña, con igualdad de derechos y deberes para la población inmigrada con pleno acceso a unos servicios públicos de calidad para todos y políticas de pleno empleo. Derecho al sufragio activo y pasivo» («[...] ens refermem en analitzar i tractar els drets i necessitats de les persones que tenen origen a altres estats, des d'una perspectiva de classe, cercant la unitat de la classe treballadora més enllà de la seva procedència, amb el reconeixement dels drets de ciutadania, amb el ple exercici de tots els drets i deures en una societat diversa que ha de garantir l'autonomia personal i la igualtat d'oportunitats, i fent polítiques per construir Catalunya com un sol poble socialment just. I amb aquesta finalitat: 1) Defensem una legislació que promogui i faciliti la integració social i la convivència intercultural, allunyada del model actual d'extranjería, basat en el control policial i les expulsions. Per això, cal substituir la llei d'extranjería per una llei per a la ciutadania. 2) Dret a la plena ciutadania de qui viu i treballa o vol treballar a Catalunya, amb igualtat de drets i deures per a la població immigrada amb ple accés a uns serveis públics de qualitat per a tothom i polítiques de plena ocupació. Dret al sufragi actiu i passiu.»)

modelo de Europa fortaleza y promover una Europa solidaria y responsable con el derecho de asilo» (ibíd.: 147). No incluye sin embargo, como otros programas, referencias a la gestión de las fronteras de Ceuta y Melilla, quizás porque el ámbito territorial del programa se limita a Cataluña.

En cambio, sí reconoce como parte de la inclusión el reconocimiento de los «derechos culturales dentro de la plena ciudadanía»: «No habrá ciudadanía inclusiva sin garantizar los derechos civiles y políticos de todos los vecinos y vecinas de nuestros municipios, y por otro lado no habrá equidad, igualdad y justicia social, si no garantizamos que estos derechos se puedan ejercer a través de las diferentes identidades culturales que conforman nuestra sociedad» (ibíd.). Estos derechos culturales se plasman en tres aspectos:

- Reconocer y valorar la riqueza que supone la diversidad lingüística en nuestro país, e incorporar las lenguas maternas que hay en el territorio catalán en los currículums escolares y en las actividades extraescolares y culturales, así como en la televisión pública.
- Educación para minorías culturales. En el marco general del derecho a la educación, se incorporará en el sistema educativo aquellas asignaturas que permitan a las minorías culturales tener una educación y una formación que, respondiendo a las necesidades educativas fundamentales, contribuyan al libre y pleno desarrollo de su identidad cultural, siempre que se respeten los derechos de los demás y la diversidad cultural. Legislar, implementar guías y protocolos de actuación para poder proporcionar herramientas a los municipios que les sirva para garantizar el derecho de acceso a un espacio de culto digno, a comunidades religiosas minoritarias, en función de la demanda de la población y también para prevenir y gestionar situaciones de conflicto social derivados del ejercicio de este derecho.
- Dar apoyo y reconocimiento institucional a determinadas fiestas populares promovidas por comunidades de identidad cultural no hegemónica, en articulación con entidades, movimientos sociales y asociaciones. Para garantizar que se pueden llevar a cabo en un marco de respeto, dignidad y seguridad. (Ibíd.)

El programa explicita y desarrolla, pues, el escueto deseo expresado en el programa de En Comú Podem de que la escuela pública «comprenda la sociedad multicultural actual en clave de laicidad» (En Comú Podem, 2016: 50). Como este, también tiene un apartado en el que se preconiza la lucha contra el fascismo y la denuncia pública de «todos los discursos políticos xenófobos, racistas y fascistas de partidos de ultraderecha que

excluyan o marginen a colectivos de la población europea» (Catalunya en Comú-Podem, 2017: 148).

El programa, asimismo, desarrolla como ya se ha dicho, planes específicos de «políticas activas hacia las comunidades gitanas» (ibíd.) y plantea igualmente un «plan integral contra la islamofobia», en consonancia con el programa de Barcelona en Comú y las actuaciones del Ayuntamiento de Barcelona. Es reseñable que la islamofobia sea definida como una manifestación de racismo y que aquí también se insista en la dimensión institucional:

La islamofobia es una manifestación del racismo que engloba la hostilidad y el miedo hacia el islam, que provoca que la población de religión musulmana sea percibida como una amenaza, víctima de prejuicios, estereotipos y discriminación. A partir de los atentados terroristas adquiere una dimensión internacional e institucional. En Cataluña la islamofobia no es tan evidente como en otras partes de Europa, pero está muy arraigada y se manifiesta principalmente con la discriminación social de la población musulmana, que ve restringidos sus derechos civiles y políticos. Es también muy preocupante la islamofobia institucional, los discursos y los delitos de odio que legitiman incluso la violencia en la calle. Por ello debemos promover un plan integral, para prevenir y combatir la islamofobia y empoderar al colectivo afectado. (Ibíd.)

Las propuestas concretas giran en torno a la prevención y lucha contra las discriminaciones y los delitos de odio islamófobos y la acción contra los estereotipos, con campañas de sensibilización que pongan de manifiesto las «especificidades de la islamofobia de género» o normalicen la diversidad religiosa (ibíd.: 149). Extrañamente, a pesar de incidir en la responsabilidad institucional, no se refiere a los efectos estigmatizadores del «antiterrorismo» como el PRODERAI.

Por último, igual que la CUP, que se analiza a continuación, el programa contempla «acciones de reconocimiento y reparación» respecto a la historia colonial, con la asunción de responsabilidades morales y simbólicas (ibíd.)

En el capítulo de lo religioso, se manifiesta a favor de «un estado laico, no confesional, que garantice la igualdad de trato con todas las religiones y que no potencie ni subvencione a ninguna» (ibíd.: 151), con rasgos similares a los que reivindica En Comú Podem (supresión de elementos religiosos de edificios y ceremonias públicas, no participación institucional, no financiación, no privilegios de una confesión sobre otras, supresión de la religión del currículo escolar). No hace alusión sin embargo a los acuerdos

y concordatos. Y, en cambio, introduce una nota sobre la laicidad de los cementerios, que deben ser abiertos a todo tipo de cultos: «La Generalitat velará para que los ayuntamientos aseguren que en los cementerios públicos y en todos los tanatorios se puedan celebrar todo tipo de ceremonias, sin ninguna exclusión por motivos de religión o de convicciones» (ibíd.).

8.1.8. CUP. Elecciones catalanas (2017)

Entre las trece características que propone la Candidatura d'Unitat Popular (CUP) como modelo de república catalana en las elecciones autonómicas de 2017, la número 8 dice: «Por una república antirracista, con derechos políticos para todos»¹⁹³ (CUP, 2017: 61). Define el racismo como «un sistema estructural y material que ubica y adscribe desigualmente a las personas en este sistema racializado»¹⁹⁴ (ibíd.).

Para la CUP, resulta «especialmente relevante en este momento la lucha contra el racismo y como expresión concreta del racismo la lucha contra la islamofobia»¹⁹⁵ (ibíd.), por lo que propone la elaboración de un plan integral de lucha contra el racismo y la islamofobia que presente un catálogo de pautas efectivas para afrontar el fenómeno «y con medidas específicas en el ámbito de la islamofobia de género»¹⁹⁶ (ibíd.: 62). Dicho plan adoptaría medidas y sanciones contra la discriminación en el acceso a la vivienda y el empleo.

En el capítulo de la represión, se propone «acabar con las políticas europeas migratorias, basadas en la persecución, identificación, privación de libertad y deportación de la población migrada».¹⁹⁷ En concreto, exige «eliminar las medidas que estigmatizan desde las administraciones públicas a la población que es identificada como musulmana como el PRODERAI del Departament d'Ensenyament o la identificación por perfiles étnicos

¹⁹³ «Per una república antirracista, amb drets polítics per a tothom.»

¹⁹⁴ «El racisme és un sistema estructural i material que ubica i adscriu desigualment a les persones en aquest sistema racialitzat.»

¹⁹⁵ «[...] especialment rellevant en aquest moment la lluita contra el racisme i com a expressió concreta del racisme la lluita contra la islamofòbia.»

¹⁹⁶ «[...] i amb mesures específiques en l'àmbit de la islamofòbia de gènere.»

¹⁹⁷ «[...] acabar amb les polítiques europees migratòries, basades en la persecució, identificació, privació de llibertat i deportació de la població migrada.»

que utilizan algunos cuerpos policiales».¹⁹⁸ También se propone «trabajar por el cierre del CIE de la Zona Franca»¹⁹⁹ (ibíd.: 61).

La CUP está a favor de la plena ciudadanía de las personas migrantes: «La residencia ha de ser el único requisito para gozar de la ciudadanía plena y, por tanto, para la concesión del único estatus existente con plenitud de derechos (voto, acceso a la función pública, etc.)»²⁰⁰ (ibíd.). Por tanto, propone la derogación de la ley de Extranjería, la regularización de personas que trabajan en la economía informal y en el ámbito doméstico o de cuidados y el acceso a la residencia legal sin necesidad de contrato laboral.

En relación con las personas demandantes de asilo, se propone establecer políticas públicas de apoyo a las personas refugiadas, crear vías seguras y un visado humanitario (ibíd.: 62). Y como colofón al plan de república antirracista, se propone «impulsar un proceso de memoria y reparación histórica sobre el colonialismo catalán»²⁰¹ (ibíd.).

En lo tocante al pluralismo religioso, la CUP aboga por una «República inclusiva, sin ninguna discriminación por razón de género, de edad, de cultura, de creencia religiosa, de procedencia, de diversidad funcional o de salud mental»²⁰² (ibíd.: 66). La laicidad se menciona únicamente en relación con la escuela pública (ibíd.: 36).

8.1.9. PSC. Elecciones catalanas (2017)

El segundo de los cinco capítulos del programa (15 páginas) versa sobre «Valores y educación para una ciudadanía plena» y dentro de este, el punto 5 (de 6) se dedica a «Valores para la convivencia» (PSC, 2017: 67-74), que es donde se recoge el grueso de propuestas del PSC respecto a cuestiones migratorias y raciales, aunque no está dedicado únicamente a eso. También incluye, por ejemplo, la memoria histórica de la guerra y

¹⁹⁸ «Eliminar aquelles mesures que estigmatitzen des de les administracions públiques la població que és identificada com a musulmana com el PRODERAI del Departament d'Ensenyament o la identificació per perfils ètnics que utilitzen alguns cossos policials.»

¹⁹⁹ «Treballar pel tancament del CIE de la Zona Franca». La Zona Franca es un área industrial y logística de la periferia barcelonesa, dentro del distrito de Sants-Montjuïc. El CIE se inauguró en 2006.

²⁰⁰ ««La residència ha de ser l'únic requisit per a gaudir de la ciutadania plena i, per tant, per a la concessió de l'únic estatus existent amb plenitud de drets (vot, accés a la funció pública, etc.).»

²⁰¹ «Impulsar un procés de memòria i reparació històrica sobre el colonialisme català.»

²⁰² «República inclusiva, sense cap discriminació per raó de gènere, d'edat, de cultura, de creença religiosa, de procedència, de diversitat funcional o de salut mental.»

posguerra civil española. No hace alusión a la islamofobia ni a colectivos racializados que no estén asociados a las migraciones, como los gitanos.

El PSC se presenta a sí mismo como líder en integración social de las personas migrantes, con un «modelo de éxito basado en el reconocimiento de la diversidad y la defensa de la igualdad de oportunidades» (PSC, 2017: 67). Declara que su objetivo es «solucionar la crisis migratoria de acuerdo con los principios éticos, morales y políticos de la UE», y apela a la situación de «emergencia humanitaria de los desplazamientos causados por conflictos sangrientos» (ibíd.: 67). En un tono perentorio muy similar al del programa del PSOE, aunque considerablemente más vago, relaciona las migraciones con el conflicto y la violencia en los países de origen, y aboga por tanto por fomentar «las conversaciones de paz y negociaciones políticas multilaterales en los países en conflicto de Oriente Medio y norte de África» (ibíd.) y por crear «programas de cooperación al desarrollo y de acuerdos bilaterales con los países de origen de las migraciones» (ibíd.: 68). Asimismo reivindica el cumplimiento de los compromisos adquiridos en materia de acogida de refugiados, la creación de visados humanitarios y «el control de fronteras exteriores y [...] la apertura de accesos ordenados para los refugiados» (ibíd.) (otros programas dicen «vías seguras», no «ordenadas»). No hace alusión a la gestión de fronteras, posiblemente porque el ámbito de aplicación del programa es Cataluña.

También aboga por «normalizar el ejercicio de la plena ciudadanía, garantizando los derechos políticos y sociales de la población inmigrante, en un marco de políticas que promuevan el progreso colectivo y la movilidad social, con especial atención a los jóvenes y las mujeres» (ibíd.). Insiste en que «especialmente las mujeres inmigradas» son las que «tienen necesidades específicas para poder ejercer la igualdad real de derechos de ciudadanía» (ibíd.). Sin embargo, los únicos aspectos en los que concreta esa normalización de la ciudadanía se refieren a la integración en términos culturales (aprendizaje de las lenguas oficiales, conocimiento mutuo, etc.) y de no discriminación. Es decir, no hay por ejemplo alusión al derecho a voto, a las facilidades de acceso a la residencia o la nacionalidad y ni siquiera a la extensión de la tarjeta sanitaria a las personas migrantes.

En relación con el racismo, se emplaza a combatir «los discursos racistas, xenófobos y populistas que alimentan la desconfianza y el odio hacia la pluralidad» (ibíd.), a crear un «observatorio del Racismo y la xenofobia en Cataluña» (ibíd.: 69) así como, en general,

a combatir «formas de intolerancia como el racismo, la xenofobia, la homofobia y un largo etcétera que hay que erradicar» (ibíd.). La inclusión del «populismo» entre el racismo y la xenofobia parece más bien un modo de deslegitimar el proceso soberanista que una alusión a, por ejemplo, el populismo ultraderechista. En el contexto de crisis política en el que se celebraron las elecciones de 2017 en Cataluña, el programa abunda en referencias negativas, directas e indirectas, al gobierno nacionalista de la Generalitat. En el capítulo de seguridad se utiliza la misma estrategia, con la alusión a la fragmentación social y los radicalismos «de cualquier signo»:

Somos conscientes de que en un mundo globalizado también debemos estar atentos a las contradicciones y las amenazas de los radicalismos que, de cualquier signo, están amenazando la sociedad democrática. La creciente radicalización y fragmentación de la sociedad ha dado paso a pensamientos de carácter totalitario. Rechazamos esta amenaza y nuestras propuestas contemplan intrínsecamente afrontar este riesgo creciente. Es necesario que la política tome posición ante la xenofobia de los estados, el yihadismo y los extremismos de cualquier signo. (Ibíd.: 127)

En el capítulo religioso, aboga por «la supresión de la referencia a la Iglesia católica que contiene la actual Constitución, así como la denuncia de los Acuerdos con el Vaticano, de 1979 y la derogación de los acuerdos con el resto de religiones y confesiones religiosas» (ibíd.: 72). También por la eliminación de la enseñanza religiosa del currículo escolar, aunque con matices: «Promoveremos la incorporación de la enseñanza cultural sobre el hecho religioso en términos de integración y convivencia, como parte de nuestro patrimonio cultural, evitando, por ignorancia, los riesgos de los fundamentalismos. Y, al mismo tiempo, garantizaremos que la formación de niños y jóvenes en alguna tradición religiosa, cultural o filosófica, se haga fuera del horario lectivo, de manera claramente diferenciada y sin coincidir con ninguna materia». (ibíd.). Asimismo, aboga por «la transformación de los lugares de culto en los centros públicos en lugares de oración multiconfesionales» (ibíd.).

8.1.10. ERC. Elecciones catalanas (2017)

El programa de ERC para las elecciones catalanas de 2017, de 52 páginas, proclama su voluntad de construir «una república catalana para una sociedad diversa»,²⁰³ basada en la interculturalidad y en valores cívicos compartidos y en la cual «serán nacionales de

²⁰³ «Una república catalana per a una societat diversa.»

Cataluña todas las personas que residan en ella y tengan la voluntad de adquirir la nacionalidad catalana»²⁰⁴ (ERC, 2017: 91). El programa detalla cincuenta «medidas republicanas de gobierno»,²⁰⁵ que se entienden aplicables en el marco de un Estado independiente. Las medidas 44 a 49 se refieren a distintos colectivos específicos: migrantes, refugiados, jóvenes, mujeres, personas LGTBIQ+ y gitanos, respectivamente. La medida dedicada a las personas migrantes, titulada «Diversidad»²⁰⁶ (ibíd.: 53-54), exhorta a reconocer la diversidad de la sociedad catalana mediante un pacto nacional por la interculturalidad que garantice el aprendizaje de la lengua catalana pero también el de las lenguas de origen en los centros escolares. Asimismo, se emplaza a «eliminar las barreras que nieguen la presencia en los espacios públicos (comunicativos, institucionales, laborales) de personas de diferentes orígenes culturales»²⁰⁷ (ibíd.: 53) y a luchar tanto contra la discriminación como contra el extremismo:

5. Combatir todas las ideologías del odio y la discriminación:

5.1. Programa de formación ciudadana contra los rumores, el racismo, la xenofobia y la islamofobia. Por la igualdad y la no discriminación.

5.2. Oficinas para la no-discriminación, que asesoren en materia de delito de odio de manera gratuita a toda la ciudadanía y por la aplicación de la Ley de Igualdad y No Discriminación.

5.3. Programas de prevención del extremismo violento, para la detección y la intervención sobre las personas que hayan caído en el mismo (ibíd.: 53).²⁰⁸

En lo tocante a la gestión de la diversidad religiosa, únicamente manifiesta de un modo general su apuesta por una educación laica (ibíd.: 90) y por «[u]na República laica con

²⁰⁴ «Seran nacionals de Catalunya totes les persones que hi habitin i tinguin la voluntat d'adquirir la nacionalitat catalana.»

²⁰⁵ «Mesures republicanes de govern.»

²⁰⁶ «Diversitat.»

²⁰⁷ «Eliminar les barreres que neguen la presència en els espais públics (comunicatius, institucionals, laborals) de persones de diferents orígens culturals.»

²⁰⁸ «Combatre totes les ideologies de l'odi i la discriminació: 5.1. Programa de formació ciutadana contra els rumors, el racisme, la xenofòbia i la islamofòbia. Per la igualtat i la no discriminació. 5.2. Oficines per a la no-discriminació, que assessorin en matèria de delictes d'odi de manera gratuïta a tota la ciutadania i per a l'aplicació de la Llei d'Igualtat i No Discriminació. 5.3. Programes de prevenció de l'extremisme violent, per a la detecció i la intervenció sobre les persones que hi han caigut.»

libertad de creencias y convicciones, donde las actitudes discriminatorias no tengan cabida y en la que la diversidad sea vivida y entendida como algo natural»²⁰⁹ (ibíd.: 91).

8.1.11. EH Bildu. Elecciones vascas (2016)

Euskal Herria Bildu (EH Bildu) es una coalición de varias organizaciones del ámbito de la izquierda nacionalista vasca: Eusko Alkartasuna (EA), de centro-izquierda, Alternatiba (escisión de Ezker Batua-Berdeak, organización correspondiente a IU), Sortu (heredero político de Batasuna) y Aralar (una antigua escisión de Herri Batasuna).

El programa de EH Bildu, de 144 páginas, incluye la mayor parte de sus referencias a racismo y migraciones (no alude a la islamofobia) bajo el epígrafe de «Diversidad» (EH Bildu, 2016: 127), situado a su vez en el último bloque de su programa, «Un país con futuro», que engloba también las propuestas de juventud y política lingüística. La diversidad se entiende, por tanto, como una proyección a futuro, igual que la recuperación del euskera y, por supuesto, las perspectivas de la juventud. Esa proyección está de hecho explicitada en un capítulo anterior, el dedicado a «Cultura». Allí se dice: «La cultura es necesaria para el desarrollo integral y por ello, parte del bienestar de un pueblo. Es una herramienta fundamental para la cohesión e integración, el reto para los años venideros, en un contexto donde las migraciones, la cohabitación y los cambios sociales serán mayoritarios» (ibíd.: 91).

La orientación general en materia de diversidad es «abordar un cambio de paradigma en el ámbito de la migración y la diversidad, con un enfoque propio, transversal e integral que tenga como principios, la defensa de los derechos humanos y la riqueza de la convivencia desde la diversidad», aunque reconoce la falta de competencias del Gobierno Vasco para desarrollar íntegramente estas políticas (ibíd.: 128). En ese marco, el primer punto es la «defensa activa de los derechos asociados a la ciudadanía universal», para lo cual EH Bildu empieza manifestando su «clara disconformidad con la ley de extranjería por ser una ley racista y vulneradora de derechos» (ibíd.: 129). En su lugar, propone desarrollar «políticas de migración y diversidad propias, con recursos estables y duraderos, que tengan como principios la ciudadanía global y solidaridad entre los pueblos, en el que todos los derechos para todas las personas, sean el eje vertebrador de

²⁰⁹ «Una República laica amb llibertat de creences i conviccions, on les actituds discriminadores no hi tinguin cabuda i en què la diversitat sigui viscuda i entesa com una cosa natural.»

las políticas publicas [sic] en materia de migración», así como desarrollar «políticas de asilo, protección y refugio propias, que pasen por contar con los agentes sociales implicados en la defensa de los derechos de las personas migrantes y refugiadas, y que sus propuestas sean vinculantes para la elaboración de las políticas públicas, además de facilitar todos los medios económicos y humanos para continuar desarrollando la extraordinaria labor que desempeñan en defensa de los Derechos Humanos» (ibíd.).

Así, se emplaza a crear un «[p]rograma de acogida integral a todas las personas que llegan independientemente de su origen o de las circunstancias de su tránsito migratorio que garantice el acceso a servicios públicos tales como: servicios sociales, sanidad, educación, apoyo a la inserción laboral, etc. Habilitar un apartado específico [sic] en todas las áreas de Gobierno (sanidad, educación, políticas sociales, políticas de igualdad,...) para definir estrategias encaminadas a favorecer y destacar la diversidad como motor de transformación social» (ibíd.) También propone la existencia de servicios de asesoramiento jurídico gratuito a las personas migrantes y facilitar su acceso a los servicios sociales en igualdad de condiciones, «con especial atención a las personas en situación administrativa irregular» (ibíd.)

En lo que respecta a las políticas de integración y lucha contra el racismo, se emplaza a la «[p]uesta en marcha de nuevas políticas y dinámicas basadas en el reconocimiento mutuo, y dejando de lado esquemas asimilacionistas»; al «[e]stablecimiento de diversos mecanismos de presión ante los organismos, que permita la acogida inmediata de las personas refugiadas que esperan a ser reubicadas y reasentadas» y a promover «el empoderamiento y la visibilización de las mujeres migrantes, con especial incidencia en la situación de explotación que padecen las trabajadoras del hogar quienes en su mayoría son mujeres migrantes» (ibíd.).

En el plano de concienciación de la sociedad receptora, se propone dar mayor relevancia institucional a las políticas de diversidad; el «[d]iseño y desarrollo de la Estrategia Contra el Racismo y la Xenofobia» y desarrollar un «plan integral de sensibilización con los agentes sociales, que permita llamar la atención de la ciudadanía vasca, sobre los múltiples beneficios que aporta la población migrante y refugiada, que sirva para combatir los estereotipos existentes» (ibíd.). Finalmente, propone la creación de un «Observatorio Vasco contra los delitos de odio» respaldado por «medidas normativas, técnicas y

presupuestarias», así como promulgar «una Ley que permita el blindaje de todos los derechos para las personas migrantes y Refugiadas» (ibíd.: 130).

Las personas migrantes son consideradas en otros capítulos del programa. En el apartado de laicidad se incluye a los migrantes entre los colectivos vulnerables, aunque parece más bien un gazapo ya que no guarda relación con el punto tratado, que es el régimen legal de las confesiones religiosas: «No se tolerará ningún tipo de violencia contra mujeres, personas que se encuentren al margen de la heteronorma, menores de edad o personas inmigrantes» (ibíd.: 86).²¹⁰ Este texto no aparece en ninguna otra parte del programa, por lo que quizás sea una redacción descartada en un programa que por lo demás parece redactado y publicado a toda velocidad, dada la cantidad de erratas que contiene. En el apartado de política lingüística, el programa se compromete a ayudar «a las personas migrantes para que aprendan euskera y se acerquen a la cultura vasca» (ibíd.: 135). Y en el de sanidad, extrañamente, no se reclama una sanidad universal, como sí se hizo más arriba, sino la «[d]istribución uniforme de los pacientes migrantes entre los médicos de los centro [sic] de Salud» (ibíd.: 104).

En lo relativo a la gestión de lo religioso, EH Bildu se adscribe a la laicidad o laicismo, ya que utiliza ambos términos indistintamente. Prevé una enseñanza pública laica (ibíd. 77), con una progresiva eliminación de la religión del currículum, al tiempo que se fomenta «el aprendizaje de las diferentes religiones [sic] del mundo fomentando una mirada crítica y sin ningún tipo de dogma, inclusiva y plural» (ibíd.: 82). También aboga por la eliminación de toda referencia religiosa en edificios y actos públicos, prohibir la celebración de actos religiosos en edificios públicos, incluidos centros de enseñanza, centros de salud o cárceles, y la participación de cargos públicos en actos religiosos (ibíd.: 85). Del mismo modo, prohíbe la retransmisión de oficios religiosos en medios de comunicación públicos (ibíd.: 86). Además, propone la eliminación de «toda financiación pública dirigida a confesiones religiosas y asociaciones vinculadas a las mismas» y tomar medidas «para dotar de carácter civil a los cementerios» (ibíd.).

²¹⁰ El programa en euskera tiene el mismo error.

8.1.12. En Marea. Elecciones gallegas (2016)

En Marea es una coalición gallega integrada por Anova (escisión del Bloque Nacionalista Galego, BNG), Podemos, Esquerda Unida, Equo y Espazo Ecosocialista Galego, junto con varias agrupaciones ciudadanas. Las 136 páginas del programa de En Marea apenas hacen referencia a cuestiones de migración y ninguna al racismo, la xenofobia o la islamofobia. Únicamente señala de un modo general las bondades de la diversidad en la sociedad gallega y se propone que ninguna persona sea excluida de sus derechos básicos por su origen, aunque no detalla qué derechos considera básicos. También se propone eliminar los informes de integración²¹¹ en los procedimientos para la adquisición o renovación de la tarjeta de residencia:

Somos un país diverso, también en lo que tiene que ver con el origen de las personas que lo habitan. Recuperaremos la inversión en políticas de acogida de migrantes, colaborando con iniciativas municipales como las UAMI (Unidades de Atención a las Migraciones), el Foro Galego de Inmigración y la Rede Galega de Apoio aos Refuxiados, y garantiremos que ninguna persona sea excluida por razones de origen del disfrute de sus derechos básicos. Derogaremos igualmente el llamado «Informe sobre el proceso de integración de extranjeros» en Galicia.²¹² (En Marea, 2016: 72)

El programa también reconoce a los y las migrantes como un colectivo potencialmente vulnerable de cara a las políticas educativas: «Se promoverán acciones coordinadas entre los centros educativos y los servicios sociales de los ayuntamientos para combatir a vulnerabilidad social relacionada con la inmigración, la clase social, la diversidad funcional o la orientación sexual»²¹³ (ibíd.: 52). En cuanto a la gestión de lo religioso, el programa únicamente manifiesta su compromiso con la defensa de la enseñanza laica (ibíd.: 50).

²¹¹ Orden de 10 de noviembre de 2015 por la que se regula el procedimiento para la emisión del informe sobre el esfuerzo de integración de la persona extranjera en el ámbito de la Comunidad Autónoma de Galicia.

²¹² «Somos un país diverso, tamén no que ten que ver coa orixe das persoas que o habitan. Recuperaremos o investimento en políticas de acollida de migrantes, colaborando con iniciativas municipais como as UAMI (Unidades de Atención ás Migracións), O Foro Galego de Inmigración e a Rede Galega de Apoio aos refuxiados) e garantiremos que ningunha persoas sexa excluída por razóns de orixe do goce dos seus dereitos básicos. Derrogaremos igualmente o chamado "Informe sobre o proceso de integración dos estranxeiros" en Galicia.»

²¹³ «Promoveranse accións coordinadas entre os centros educativos e os servizos sociais dos concellos para combater a vulnerabilidade social relacionada coa inmigración, a clase social, a diversidade funcional ou a orientación sexual.»

8.1.13. Ahora Madrid. Elecciones municipales (2015)

Ahora Madrid es un partido instrumental creado para las elecciones municipales de 2015, integrado por Podemos, Ganemos Madrid, Izquierda Unida, Equo, miembros de movimientos sociales y personas sin adscripción política, como la propia candidata a la Alcaldía, Manuela Carmena. El programa electoral de Ahora Madrid, de 46 páginas, no hace referencia directa al racismo ni a la islamofobia. Se compromete a mejorar la situación de «la minoría étnica gitana» y a «[d]esarrollar políticas específicas para favorecer la inclusión de las personas migrantes», ambas medidas bajo un epígrafe que pretende la «[m]ejora de la convivencia en los barrios mediante la prevención y resolución comunitaria de los conflictos» (Ahora Madrid, 2015: 33). Asimismo, en el marco de una «reivindicación del valor de la diversidad humana», se compromete también a «desarrollar planes específicos contra la xenofobia [y] solicitar al Estado el cierre del Centro de Internamiento de Extranjeros de Aluche» (ibíd.: 33-34). La mayoría de las alusiones a la diversidad se refieren, sin embargo, a la diversidad funcional. El programa hace mención también a la discriminación por origen y religión cuando se emplaza a «desarrollar programas educativos que estén dirigidos a la prevención de la discriminación por razón de sexo, género, procedencia, religión o condición social» (ibíd.: 30) y a combatir las violencias machistas con independencia de las circunstancias de «edad, situación administrativa, orientación sexual, religión, identidad de género, etc.» de sus víctimas (ibíd.: 35-36).

8.1.14. Barcelona en Comú. Elecciones municipales (2015)

Barcelona en Comú es la marca electoral de una confluencia surgida de los movimientos sociales llamada inicialmente Guanyem Barcelona y a la que se adhirieron Iniciativa per Catalunya-Verds, Esquerra Unida i Alternativa, Equo, Procés Constituent (movimiento social anticapitalista e independentista) y Podemos. Barcelona en Comú se presentó a las elecciones con dos documentos programáticos. Por un lado el *Pla de xoc* ('Plan de choque') para los primeros meses de mandato (Barcelona En Comú, 2015a), un documento concluido y breve, de apenas ocho páginas, y por otro un programa abierto (*Un programa en comú*), publicado en la web, que pretende marcar distancias con «programas farragosos, hechos en despachos, con la connivencia de *lobbies* y de espaldas a la ciudadanía» y que constituye una propuesta abierta destinada a ser leída y discutida por la ciudadanía (Barcelona En Comú, 2015b). El *Pla de xoc* está centrado en las

desigualdades sociales, contra las que propone una serie de medidas urgentes para los primeros meses de legislatura. Entre ellas no aparece ninguna relacionada con la islamofobia, el racismo, la discriminación religiosa o la extranjería. Únicamente hace referencia a la necesidad de garantizar el acceso a la sanidad pública de las personas migrantes (Barcelona en Comú, 2015a: 6). El *Programa en común*, elaborado de forma abierta y participada a lo largo de un año, cuenta entre sus 24 ejes temáticos con uno dedicado a migraciones y otro a minorías étnicas y culturales. Ambos se emplazan a «lograr una ciudad libre de violencia racista y xenófoba» (Barcelona en Comú, 2015b) mediante la promoción de «nuevas formas de convivencia basadas en la igualdad de derechos de todas las personas que viven en Barcelona y en la gran diversidad que existe entre las diferentes personas, colectivos y barrios de la ciudad» (ibíd.) y el desarrollo de «políticas activas contra el racismo y la xenofobia, (especialmente la islamofobia, la judeofobia y las diferentes formas de discriminación contra el pueblo gitano)» (ibíd.). Asimismo, se compromete a: «Dar apoyo (legal, económico y moral) a las entidades de la ciudad que trabajan en esta área sin ánimo de duplicar o suplantar el trabajo que realizan, sino para trabajar conjuntamente para elaborar un plan integral de lucha contra el racismo y la xenofobia, un plan de difusión de lucha contra la islamofobia (de especial incidencia en mujeres y menores), y un plan de difusión de la red anti-rumores» (ibíd.) El Plan contra la islamofobia se presentó en enero de 2017.

En relación con las migraciones, se defiende la necesidad de «reconocer y fomentar el derecho de participación de las personas migrantes en la vida política», entre otras cosas mediante el derecho a voto, aunque reconoce las limitaciones de la política municipal en este punto. También se emplaza a defender el derecho de asilo, el acceso a la sanidad universal y a «presionar políticamente para cerrar el Centro de Internamiento para Extranjeros (CIE) de la Zona Franca» y «la declaración de Barcelona ciudad libre de CIE» (ibíd.).

En el eje de género, se emplaza a «respetar los derechos de las mujeres migrantes», «articular de manera adecuada la nueva diversidad cultural» y «garantizar el respeto de las libertades y la convivencia entre las diferentes maneras de entenderlas que coexisten en nuestra ciudad». El desarrollo dedica dos de sus tres puntos a las mujeres musulmanas, aunque no lo explicita:

Para garantizar la convivencia y los derechos de las mujeres migrantes, erradicando el sexismo y las medidas estigmatizadoras, proponemos:

- Derogar el decreto del uso del velo integral en los equipamientos públicos.
- Garantizar, en caso de que una mujer vista el velo integral contra su voluntad, los recursos para actuar desde los servicios integrales contra la violencia machista (ibíd.).

| CUADRO 1. PROGRAMAS ANALIZADOS | |
|--|------------------|
| Podemos (2015): <i>Queremos, sabemos, Podemos. Un programa para cambiar nuestro país.</i> | Generales 2015 |
| IU (2015): <i>Por un nuevo país.</i> | |
| En Comú Podem (2016): <i>Programa electoral. Elecciones generales. 26 junio 2016.</i> | Generales 2016 |
| PACMA (2016): <i>Su voz, tu voto. Programa electoral. Elecciones Generales 26 de junio 2016.</i> | |
| PSOE (2016): <i>Programa Electoral. Elecciones Generales 26 de Junio de 2016.</i> | |
| Unidos Podemos (2016a): <i>Programa.</i> Unidos Podemos (2016b): <i>Podemos, 26 J.</i> | |
| En Marea (2016): <i>Un país xusto.</i> | Gallegas 2016 |
| EH Bildu (2016): <i>Hemen eta orain. Denon herria. Aquí y ahora. Un país compartido.</i> | Vascas 2016 |
| Catalunya en Comú-Podem (2017): <i>Programa electoral.</i> | Catalanas 2017 |
| CUP (2017): <i>21D dempeus! Programa polític de la CUP-CC. Eleccions del 21 de desembre de 2017.</i> | |
| ERC (2017): <i>Eleccions al Parlament 2017. Programa electoral.</i> | |
| PSC (2017): <i>Elecciones al Parlament de Catalunya. 21 de diciembre de 2017. Programa electoral.</i> | |
| Ahora Madrid (2015): <i>Programa.</i> | Municipales 2015 |
| Barcelona en Comú (2015a): <i>Pla de xoc per als primers mesos de mandat.</i> Barcelona en Comú (2015b): <i>Un programa en común.</i> | |

CUADRO 2. PROGRAMAS ANALIZADOS. ESQUEMA DE PROPUESTAS (1)

| | ¿Habla de islamofobia? | ¿Trata el racismo como problema local o como problema de extranjería? | ¿Qué importancia da al racismo |
|--------------------------------|--|--|---|
| PSOE | Mención indirecta | Extranjería | Es relativamente importante a nivel local |
| IU | No | Extranjería | No es importante a nivel local |
| Podemos | No | Extranjería | No es importante a nivel local |
| Unidos Podemos | No | Extranjería | No es importante a nivel local |
| En Comú Podem | Sí | Local | Sí es importante a nivel local |
| PACMA | No | Local | Es relativamente importante a nivel local |
| Catalunya En Comú-Podem | Sí | Local | Sí es importante a nivel local |
| PSC | No | Extranjería | Es relativamente importante a nivel local |
| ERC | Sí | Local | Sí es importante a nivel local |
| CUP | Sí | Local | Es muy importante a nivel local |
| EH Bildu | No | Local pero a futuro | No es importante a nivel local |
| En Marea | No | No lo trata | No lo trata |
| Barcelona en Comú | Sí | Local | Sí es importante a nivel local |
| Ahora Madrid | No | No habla de racismo, habla de xenofobia y de mejora de la situación de los gitanos | No lo trata |
| | ¿Habla de racismo en relación con colectivos no migrantes? | ¿Menciona el racismo institucional? | Racismo y antiterrorismo |
| PSOE | No | No | Aboga por luchar contra el yihadismo y la radicalización |
| IU | No | No | — |
| Podemos | Indirecta (gitanos) | No | — |
| Unidos Podemos | Indirecta (gitanos) | No | — |
| En Comú Podem | No | Denuncia que puede haber racismo en las instituciones | Critica la gestión securitaria de las migraciones |
| PACMA | No | No | — |
| Catalunya En Comú-Podem | Sí (gitanos) | Denuncia que las instituciones son racistas | — |
| PSC | No | No | Aboga por luchar contra el yihadismo y la radicalización |
| ERC | Sí, habla de población culturalmente diversa en general y de gitanos | No | Aboga por programas de prevención del extremismo violento |
| CUP | Sí, habla de sistema racializado | Sí, define el racismo como estructural | Denuncia el PRODERAI |
| EH Bildu | No | Sí | — |
| En Marea | No | No | — |
| Barcelona en Comú | Sí, habla de población culturalmente diversa en general, de gitanos, de musulmanes y de judíos | No | — |
| Ahora Madrid | Sí (gitanos), pero sin hablar de racismo | No | — |

CUADRO 2. PROGRAMAS ANALIZADOS. ESQUEMA DE PROPUESTAS (2)

| | Posición sobre la ley de Extranjería | Controles por perfil étnico | Devoluciones en caliente |
|--------------------------------|--|---|--|
| PSOE | — | — | Eliminar |
| IU | Derogar | — | Eliminar |
| Podemos | — | Eliminar | Eliminar |
| Unidos Podemos | — | Eliminar | Eliminar |
| En Comú Podem | Derogar | — | Eliminar |
| PACMA | — | — | — |
| Catalunya En Comú-Podem | Reformar | Eliminar | — |
| PSC | — | — | — |
| ERC | — | — | — |
| CUP | No habla directamente, critica las políticas migratorias | Eliminar | No habla directamente; critica la persecución y expulsión de migrantes |
| EH Bildu | Derogar | — | — |
| En Marea | — | — | — |
| Barcelona en Comú | — | — | — |
| Ahora Madrid | — | — | — |
| | Concertinas | CIE | Examen de nacionalidad |
| PSOE | Eliminar | Reformar | Eliminar |
| IU | Eliminar | Eliminar | Reformar |
| Podemos | Eliminar | Eliminar | Eliminar |
| Unidos Podemos | Eliminar | Eliminar | Eliminar |
| En Comú Podem | Eliminar | Eliminar | Eliminar |
| PACMA | — | — | — |
| Catalunya En Comú-Podem | — | Eliminar | — |
| PSC | — | — | — |
| ERC | — | — | — |
| CUP | — | Eliminar | — |
| EH Bildu | — | — | — |
| En Marea | — | — | Eliminar |
| Barcelona en Comú | — | Eliminar, declarar Barcelona libre de CIE | — |
| Ahora Madrid | — | Eliminar | — |
| | Protección a víctimas de trata | Derecho a sanidad para inmigrantes irregulares | Facilitar acogida de refugiados |
| PSOE | — | Sí | Sí |
| IU | — | Sí | Sí |
| Podemos | Sí | Sí | Sí |
| Unidos Podemos | Sí | Sí | Sí |
| En Comú Podem | Sí | Sí | Sí |
| PACMA | — | Sí | — |
| Catalunya En Comú-Podem | — | Sí | Sí |
| PSC | — | — | Sí |
| ERC | — | — | Sí |
| CUP | — | Sí | Sí |
| EH Bildu | — | Sí | Sí |
| En Marea | — | Mención indirecta: no exclusión de los derechos básicos | — |
| Barcelona en Comú | — | Sí | — |
| Ahora Madrid | — | — | — |

CUADRO 2. PROGRAMAS ANALIZADOS. ESQUEMA DE PROPUESTAS (3)

| | Ampliación del derecho a voto | Derechos de ciudadanía plenos | Facilitar trámites de residencia y nacionalidad |
|--------------------------------|---|---|--|
| PSOE | Sí (municipales) | — | Sí |
| IU | Sí (con dos años de residencia) | — | — |
| Podemos | Sí (reducir plazo de residencia) | — | Sí. Concesión de la nacionalidad española a los saharauis residentes en España |
| Unidos Podemos | Sí (reducir plazo de residencia) | — | Sí. Concesión de la nacionalidad española a saharauis residentes |
| En Comú Podem | Sí (con un año de residencia) | — | Sí |
| PACMA | — | — | — |
| Catalunya En Comú-Podem | Sí (total) | Sí, desligados de la nacionalidad | Sí |
| PSC | — | Sí, sin concretar | — |
| ERC | Sí, sin explicitar | Sí. Ligados a la nacionalidad. Nacionalidad catalana a todo residente que quiera adquirirla | Sí |
| CUP | Sí (total) | Sí, con la residencia como requisito único | Sí |
| EH Bildu | — | Sí, ciudadanía universal | Sí |
| En Marea | — | — | — |
| Barcelona en Comú | Sí, sin explicitar | — | — |
| Ahora Madrid | — | — | — |
| | Diversidad e integración | Reparación histórica del colonialismo | Prácticas culturales o religiosas específicas |
| PSOE | Integración, aunque reivindica cierta diversidad | — | — |
| IU | Reivindicación de la diversidad | — | — |
| Podemos | Reivindicación de la diversidad | — | — |
| Unidos Podemos | Reivindicación de la diversidad | — | — |
| En Comú Podem | Reivindicación de la diversidad | — | — |
| PACMA | Reivindicación de la diversidad | — | Prohibición de los sacrificios halal y kosher |
| Catalunya En Comú-Podem | Reconocimiento institucional de derechos culturales (lingüísticos, simbólicos) | Sí | — |
| PSC | Integración, aunque reivindica cierta diversidad | — | — |
| ERC | Integración, con reivindicación de la diversidad. Enseñanza en la escuela de las lenguas de la inmigración. | — | — |
| CUP | Reivindicación de la diversidad | Sí | — |
| EH Bildu | Reivindicación de la diversidad | — | — |
| En Marea | Reivindicación de la diversidad | — | — |
| Barcelona en Comú | Reivindicación de la diversidad | — | Derogar prohibición del velo integral en equipamientos públicos. Protección para mujeres que lo vistan contra su voluntad. |
| Ahora Madrid | Reivindicación del «valor de la diversidad humana», sin más concreción | — | — |

CUADRO 2. PROGRAMAS ANALIZADOS. ESQUEMA DE PROPUESTAS (4)

| | Laicidad estatal, separación de las confesiones religiosas | Derogar acuerdos con las confesiones religiosas | Religión en la escuela |
|--------------------------------|--|--|---|
| PSOE | Sí | Sí, con la Santa Sede | Estudio del hecho religioso |
| IU | Sí | Sí, todos | No |
| Podemos | Sí | Sí, todos | No |
| Unidos Podemos | Sí | Sí, todos | No |
| En Comú Podem | Sí, con reconocimiento de la diversidad religiosa | Sí, con la Santa Sede | No, pero sí la inclusión de la «multiculturalidad en clave de laicidad» |
| PACMA | — | Sí, con la Santa Sede | — |
| Catalunya En Comú-Podem | Sí, con reconocimiento de la diversidad religiosa | — | No |
| PSC | Sí | Sí, todos | Estudio del hecho religioso, y estudio de tradiciones específicas fuera del horario escolar. Transformación de las capillas escolares en espacios multiconfesionales. |
| ERC | Sí | — | No |
| CUP | — | — | No |
| EH Bildu | Sí | No financiación | Desaparición progresiva de la enseñanza confesional y aprendizaje de las religiones del mundo |
| En Marea | — | — | No |
| Barcelona en Comú | — | — | — |
| Ahora Madrid | — | — | — |
| | Símbolos y elementos religiosos en actos públicos | Participación de representantes públicos en actos religiosos | Cementerios |
| PSOE | No | Prevé una regulación, sin precisar | No confesionales |
| IU | No | No | Civiles, abiertos a toda clase de ceremonias. Cementerios municipales para minorías religiosas si lo solicitan. |
| Podemos | No | No | — |
| Unidos Podemos | No | No | — |
| En Comú Podem | No | No | — |
| PACMA | — | — | — |
| Catalunya En Comú-Podem | No | No | Cementerios abiertos a todas las creencias religiosas |
| PSC | — | — | — |
| ERC | — | — | — |
| CUP | — | — | — |
| EH Bildu | No | No | Civiles |
| En Marea | — | — | — |
| Barcelona en Comú | — | — | — |
| Ahora Madrid | — | — | — |

8.2. Racismo, migraciones y voto

Se explotan aquí brevemente los datos del CIS sobre percepción social de la cuestión migratoria y el racismo en relación con el voto. Se toma como referencia el *Barómetro* de septiembre de 2018, que a su vez utiliza los datos de recuerdo de voto en las elecciones generales de 2016 (CIS, 2018a).

A la pregunta sobre los problemas que existen habitualmente en España (ibíd.: 15), un 15,6% señala la inmigración y un 0,4% el racismo. Añado a ello dos respuestas que se relacionan con el racismo y la islamofobia: los refugiados, a los que un 0,1% de las personas encuestadas señala como un problema, y el «terrorismo internacional» (entiendo que el referente es el llamado terrorismo «islámico»), que genera algo más de inquietud que el racismo: 0,6%. La problematización de la inmigración está lejos de la que tiene el paro, que sin duda se percibe como primer problema (60,7%) y por debajo de la corrupción y el fraude (25%), de los problemas de índole económica (24,8%) o de quienes piensan que constituyen un problema la política y los políticos en general (19,2). Pero está por encima de la percepción problemática de la independencia de Cataluña (13%) o del funcionamiento de la sanidad (10,5%). En cuanto a la preocupación por el racismo, está ligeramente por encima de la preocupación por la monarquía (0,3%) y el fraude fiscal (0,2%), y más o menos a la par de los problemas medioambientales (0,5%).

Como se puede ver en el cuadro 3, los votantes de partidos de derechas o centro derecha —PP, Ciudadanos (Cs), Convergència Democràtica de Catalunya (CDC) y Partido Nacionalista Vasco (EAJ-PNV)— tienden a problematizar la inmigración por encima de la media, con la excepción de CDC. Y con los de izquierdas ocurre a la inversa, con la excepción de los votantes de Compromís-Podemos-EUPV, que problematizan la inmigración ligeramente por encima de la media (15,9%)²¹⁴ y los de EH Bildu, que tienen la tasa más alta (23,8). También con el terrorismo internacional los votantes de Compromís-Podemos-EUPV estarían muy por encima de la media (2,3%). En cuanto al racismo, los votantes de derechas no lo juzgan un problema de manera significativa, mientras que los de izquierdas tienden a estar por encima de la media, de manera considerable en el caso de En Marea (4,8%). El PSOE está ligeramente por debajo de la media, y nuevamente Compromís-Podemos-EUPV y EH Bildu se equipararían a la derecha en este terreno. Las personas refugiadas no parecen constituir un problema para

²¹⁴ Esta candidatura es la equivalente de Unidos Podemos en el País Valenciano, con la adición de Compromís, que es una coalición integrada por el Bloc Nacionalista Valencià, Iniciativa del Poble Valencià y VerdsEquo del País Valencià. Aunque el programa de esta candidatura no forma parte del análisis, la he consultado y es similar en lo esencial a la de IU o Unidos Podemos en la gestión de las migraciones: defiende el derecho a emigrar como derecho humano y exige acabar con la represión hacia los migrantes (concertinas, CIE, controles policiales con perfil étnico). No obstante, aborda las migraciones desde la óptica del conflicto, y en ese sentido las trata bajo la perspectiva de la cooperación internacional, con la idea de que fundamentalmente hay que evitar las causas que llevan a las personas a emigrar. Aborda el racismo muy de pasada y no nombra la islamofobia (Compromís *et al.*, 2016).

los votantes de izquierdas, aunque realmente es difícil saber si eso significa que no constituyen un problema desde un punto de vista xenófobo (y ahí parecería lógico que la derecha se muestre más inquieta) o sin lo que no constituye un problema es la crisis de los refugiados en sí, lo que contrastaría con la relativa importancia que se le da en algunos programas de izquierdas.

CUADRO 3. PROBLEMAS PRINCIPALES QUE EXISTEN ACTUALMENTE EN ESPAÑA (CIS). RESPUESTAS EN %

| | La inmigración | El racismo | El terrorismo internacional | Los refugiados |
|------------------------|----------------|------------|-----------------------------|----------------|
| Total | 15,6 | 0,4 | 0,6 | 0,1 |
| PSOE | 13,9 | 0,3 | 0,7 | 0,2 |
| Unidos Podemos | 9,9 | 1,1 | 0,8 | — |
| En Comú Podem | 8,7 | 2,2 | — | — |
| Compromís, etc. | 15,9 | — | 2,3 | — |
| ERC | 5,3 | 1,3 | — | — |
| En Marea | — | 4,8 | — | — |
| EH Bildu | 23,8 | — | — | — |
| PP | 20,9 | — | 0,9 | 0,2 |
| Cs | 17,4 | — | 0,8 | 0,4 |
| CDC | 14,6 | — | 2,1 | — |
| EAJ-PNV | 22,7 | — | 4,5 | — |

Fuente: CIS, 2018a

Sin embargo, a la pregunta: «¿Y cuál es el problema que a Ud., personalmente, le afecta más?» (ibíd.: 17), la inmigración pasa de una problematización del 15,6% en abstracto a ser considerada solo por un 5,1% de las personas encuestadas como uno de los tres principales problemas que les afectan personalmente, lo que hace pensar sobre el carácter construido e inducido del problema. Los votantes de Compromís-Podemos-EUPV se sitúan en esa media (5%), por encima del conjunto de la izquierda, incluido el PSOE (4,5%), mientras que los y las votantes de EH Bildu, nuevamente, la superan (19,1%).

8.3. Conclusión

El racismo parece un tema de mención obligada. Únicamente dos programas (el de Ahora Madrid y el de En Marea) se abstienen de nombrarlo como tal, aunque el primero de ellos sí aborda la xenofobia y habla de mejorar la situación de migrantes y gitanos, y el segundo propone una mayor inversión en acogida de migrantes. Todas las formaciones identifican el racismo con la xenofobia, esto es, con la gestión de las migraciones, quizás esa sea la razón de que dos de los programas ni siquiera lo nombren como tal. En algunos casos se menciona, además, a la población gitana, y es mucho más rara la consideración de la diversidad cultural como una parte integrante de la sociedad, sin subrayar su origen

extranjero. Esto último ocurre únicamente en tres candidaturas catalanas (ERC, CUP y Barcelona en Comú), y resulta llamativo que la islamofobia también se problematice únicamente en formaciones catalanas (las tres nombradas más las dos confluencias En Comú-Podem). Aunque el programa del PSOE también la nombra, lo hace solo como parte del nombre propio de una institución.

Que el racismo y las cuestiones afines (xenofobia, elogio de la multiculturalidad, bondad de las migraciones) aparezcan no significa necesariamente que tengan peso en los programas políticos, en los dos sentidos de la palabra, es decir, ni en las propuestas escritas que se presentan a las elecciones ni en la posterior gestión desde el gobierno o desde la oposición. De ahí que en la mayoría de los casos no formen parte de las medidas centrales de los programas. En el caso de Ahora Madrid, sorprende particularmente que el racismo tenga un tratamiento marginal en un programa político para una ciudad con casi medio millón de extranjeros censados, la mayoría extracomunitarios, sin contar a las personas con nacionalidad española que pueden ser víctimas de racismo.²¹⁵ Lo que viene a corroborar la idea de que los discursos políticos se producen más de acuerdo con las dinámicas propias del campo político y los intereses de los agentes que concurren en el mismo que en función de las demandas sociales (Bourdieu, 1977: 87; 2002 [1975]: 95). Esto es particularmente visible, en mi opinión, en el empleo que hace el PSC de las ideas intolerancia, racismo y xenofobia de un modo que sugiere un uso más bien alusivo hacia el adversario político, que es el soberanismo catalán. Pero podría extenderse el análisis a otras formaciones. Por ejemplo EH Bildu (independentista) critica una gestión de las migraciones que se refiere al Estado español y sitúa una gestión positiva de la diversidad en un futuro que quizá coincida con la independencia o un mayor autogobierno, ya que reconoce que por el momento carece de competencias. También en el caso de CUP y ERC, formaciones independentistas, podría pensarse que su defensa del multiculturalismo obedece (entre otros factores, seguramente) a un afán por mostrar un nacionalismo no étnico, o un soberanismo ciudadanista, y el razonamiento podría hacerse parcialmente extensivo a las confluencias En Comú. No es objetivo de esta investigación dilucidar las particularidades del escenario político catalán, pero en la parte de las

²¹⁵ En enero de 2018, Madrid tenía 422.700 vecinos extranjeros empadronados (una cifra menor que en años anteriores, cuando se superó el medio millón), 308.147 de ellos no comunitarios (Ayuntamiento de Madrid, 2018: 14). Si se quiere comparar con el caso de En Marea, en Galicia residen 87.189 extranjeros, de los cuales 52.873 no comunitarios (INE, 2017).

entrevistas se aborda alguna explicación sobre el origen del programa antirracista de la CUP y otras formaciones de la izquierda radical catalana.

Vamos a recordar, en un inciso, que Cataluña ha proporcionado los primeros representantes políticos musulmanes de la Democracia en España,²¹⁶ excluyendo Ceuta y Melilla: Mohamed Chaib (diputado del Parlament por el PSC, 2003-2010, y en el Congreso de los Diputados desde 2018; Najat Driouech (diputada por ERC en el Parlament, 2018) y Fàtima Taleb (concejala de Guanyem Badalona en Comú).

El PSOE es sin duda la formación que más esfuerzo dedica a fundamentar la importancia de las migraciones y de la política migratoria, dando *una de cal y otra de arena*, es decir, simultaneando, por un lado, una visión positiva de la inmigración y un énfasis en los deberes humanitarios de acogida con, por otro lado, una apariencia de gestores serios (al contrario que el resto de la izquierda, insinúa), conscientes de los problemas y limitaciones de la política migratoria. De este modo se desmarca del discurso xenófobo asociado a la derecha y la ultraderecha a la vez que lanza una acusación de utopismo a su izquierda y evita ser acusado de falta de realidad y de promover un *efecto llamada*.

Casi todas las formaciones se declaran «laicas» aunque en distinta medida. La desaparición de la religión del currículo escolar es la medida más compartida, aunque algunos la sustituyen por una enseñanza de la cultura religiosa desde un punto de vista no confesional (PSOE, En Comú Podem, PSC y Bildu). La mayoría pretenden deshacer los acuerdos entre el Estado y las confesiones religiosas, aunque solo cuatro (IU, Podemos, Unidos Podemos y el PSC) se refieren explícitamente a todas las confesiones y no solo a la Iglesia católica (como hacen PSOE, PACMA y En Comú Podem). Las candidaturas que incluyen la lucha contra la islamofobia parecen las más renuentes a apostar por el laicismo y no se pronuncian sobre la derogación de los acuerdos con las comunidades religiosas (CUP, ERC, Catalunya en Comú-Podem), o se refieren únicamente a la Iglesia católica (En Comú Podem).

²¹⁶ Las Cortes franquistas sí tuvieron procuradores musulmanes.

9. VOCES ACTIVISTAS: ISLAMOFOBIA, RACISMO Y MILITANCIAS

Jo, te lo vas a pasar bomba leyendo todas estas cosas (Débora)

Como se ha señalado en el capítulo 4, dedicado al marco metodológico general, la elección de la entrevista en profundidad tiene que ver, por un lado, con la dificultad de encontrar los discursos que se quieren analizar en otro tipo de fuentes, tanto primarias como secundarias, y, por otro, con el hecho de que la entrevista resulte adecuada para obtener información sobre opiniones, experiencias y emociones así como para explorar temas potencialmente sensibles. Las entrevistas se realizaron entre julio y septiembre de 2018, a 22 personas de diferentes perfiles en cuanto a ámbito de militancia, género, edad, religión (en el sentido tanto de práctica religiosa como de bagaje cultural y familiar), estudios y autopercepción de origen racial y social. El ámbito geográfico de militancia en todos los casos es o incluye la ciudad de Madrid, aunque hay personas cuya trayectoria militante está vinculada también a otras ciudades, como Barcelona, Granada o Málaga, lo que conviene a la intención de que las entrevistas pudieran eventualmente hacer referencia a Cataluña y Andalucía por sus particularidades específicas, como se indica en el capítulo de metodología.

En el Anexo 1, los cuadros 4 y 5 resumen las características de las personas entrevistadas y el guion básico de las entrevistas, que se ha ido modificando en función de la entrevista. Como cada persona está referenciada únicamente con un seudónimo, tener a la vista el cuadro 4 puede resultar útil durante la lectura de este capítulo para tener más elementos de identificación y no perderse.

Recuerdo los siguientes rasgos formales:

- Por un afán de claridad y transparencia, el análisis de las entrevistas cita literalmente con bastante profusión la voz propia de las personas entrevistadas. Con el objeto de ayudar a distinguir los fragmentos procedentes de entrevistas, estos siguen el mismo patrón que las demás citas literales de esta tesis (entrecomilladas cuando se insertan en texto de párrafo, sangradas cuando se trata de citas largas), pero, además, aparecen siempre en cursiva.

- Ocasionalmente, se han incluido acotaciones entre corchetes para facilitar la comprensión o indicar elementos como pausas, risas, cuando se ha considerado útil hacerlo. Cuando alguna de las personas entrevistadas se refiere a sí misma con su propio nombre, este se sustituye por su seudónimo entre corchetes.

9.1. Las posturas discursivas: definiciones ideológicas y motivaciones políticas

La primera cuestión que se aborda en la entrevista es la del perfil personal de los activistas, su trayectoria militante y las motivaciones ideológicas, tanto las de la persona entrevistada como las de su espacio u organización de militancia. Esta caracterización tiene varios objetivos. Por un lado, «situar» los discursos, aproximarse a las posturas discursivas de las personas entrevistadas —es decir, a las ubicaciones ideológicas o las posiciones políticas desde las cuales participan en el discurso— (Jäger, 2003 [2001]) y también comprobar si las cuestiones ligadas al racismo aparecen en alguna medida de forma espontánea como parte de esas posturas discursivas. Por otro, introduce una cuestión que se trata después, que es la composición de los espacios militantes, la tipología de las personas activistas en el campo político madrileño.

Voy a hacer aquí una clasificación de militantes en función de su espacio político, más con la intención de facilitar la exposición y su lectura que con la idea de crear una verdadera taxonomía, que debería atender a muchos más factores. Los he dividido en siete grupos. Los dos primeros están formados por personas cuya militancia se desarrolla en movimientos sociales de carácter diverso (autónomos, feministas, de barrio, centros sociales, municipalistas, etc.) sin que la pertenencia a un colectivo en concreto haya resultado dominante en su experiencia. El primer grupo está formado por tres personas cuyo perfil es el de la mayoría social española y el segundo por tres personas que entrarían dentro de la categoría de «musulmanas», con todas las reservas y ambigüedades que se expondrán en el punto 9.8. El tercer grupo lo conforman siete personas cuya militancia se liga de forma dominante a un partido político. El cuarto, dos personas cuya experiencia política es fundamentalmente sindical, y en concreto anarcosindicalista. El quinto, tres personas que se organizan políticamente en movimientos de base autoconstituidos y vinculados a la precariedad de su situación laboral y social como personas migrantes. El sexto son dos personas cuya militancia se desarrolla principalmente en el espacio

LGTBIQ+. Y el séptimo lo compone una única persona, que se vincula a lo que he llamado movimiento descolonial (o decolonial) y antirracismo político.

9.1.1. Los movimientos sociales desde identidades mayoritarias: Eva, Débora, Elisabet y Adán

Eva y Débora han encuadrado toda su actividad política en los ámbitos de la autonomía y el feminismo. De hecho han compartido militancia en diversos espacios y actualmente lo hacen en la Fundación de los Comunes, aunque con diferentes grados de implicación debido a sus circunstancias personales respectivas.

Eva es madrileña, tiene 44 años, es licenciada y trabaja en la Administración como funcionaria. Se define como una persona de «clase baja» que accedió a estudios universitarios y a cierto bienestar social gracias a que su infancia y adolescencia coincidió con una época de crecimiento económico. Ha tenido cargos políticos municipales en la legislatura 2015-2019. Define la autonomía como:

Una concepción de la política en la que [...] se mantienen las claves políticas clásicas, si quieres, de la lectura marxista de la realidad, ya digo, tamizada por la contemporaneidad y la evolución del propio sistema capitalista pero que descansa todavía en ese diagnóstico de clases, de explotación, de crítica del sistema capitalista, pero que pone énfasis en la construcción de la diferencia, o sea en la capacidad de los sujetos subalternos de construir nuevos espacios y nuevos paradigmas, y en el fondo pensar que eso es una especie de máquina de guerra que puede llegar a ser más potente que el propio capitalismo.

Su definición de «sujetos subalternos» no está ligada exclusivamente a la clase sino que considera que en la lectura que hace de ellos «la autonomía está ya muy presente la poscolonialidad, las cuestiones de poscolonialidad, del género», aunque matiza: «Igual en la referencia ideológica que yo tengo [la de la autonomía obrerista] es cierto que sí que en un origen estaba siempre muy vinculada a la clase, la clase blanca, digamos y la evolución del sujeto obrero blanco masculino». Sin embargo reconoce como una de las bases de su proceso de politización un feminismo «no identitario» que realiza una deconstrucción de ese sujeto obrero masculino y blanco. Su motivación principal para la militancia es de «resistencia extrema» ante una situación política, económica y social que considera «dramática», en la que se libra una batalla del «capital contra la vida». Dicha batalla se libra sobre todo en el terreno de «los comunes» (servicios sociales, servicios públicos...), pero también de asuntos como la movilidad vital, el derecho a poder huir de

un país en guerra y buscar asilo. Lo que se está jugando, señala, es que *«todo, absolutamente todo, puede ser objeto de comercialización y de explotación, por tanto de exclusión y privación»*. Considera que los *«nuevos fascismos»*, como el que representa Trump en Estados Unidos o Salvini en Italia constituyen una especie de reedición del nazismo y un salto cualitativo respecto a la etapa neoliberal. A la pregunta de en qué estriba esa diferencia, señala que está íntimamente relacionada con el racismo, más que, por ejemplo, con *«los roles de las mujeres»*:

El fascismo también se caracteriza por el machismo, y Donald Trump es un ejemplo [...] pero ya la batalla por ese tipo de actitudes machistas yo creo que está tan ganada públicamente [...]. Sin embargo, el tema del racismo para mí es esencial en el discurso de Donald Trump de las fronteras... de Donald Trump, del Falciani [sic, por Salvini] este, italiano [...]. Yo oír a Donald Trump hablando así de las fronteras, es que estoy viendo a Hitler hablando de los judíos en Alemania.

Su idea es que si bien el machismo es un elemento importante del fascismo, es también transversal a otras circunstancias políticas como *«el sistema comunista»*. En cambio el racismo, sugiere, es un rasgo esencial del fascismo y por tanto del horizonte político posible. A pesar de que pone el racismo y la diversidad en el centro de sus motivaciones políticas, no tiene en realidad un contacto directo con el antirracismo. De hecho creo que eso la incomoda y hace un esfuerzo por suplirlo mediante el discurso y la referencia a compañeras de militancia que sí tienen esa actividad antirracista, como Débora, precisamente.

Débora tiene cincuenta años y es hija de una familia de clase media, con estudios en un colegio privado y licenciatura universitaria. A lo largo de su vida militante, dice, se ha pensado a sí misma como una persona en posición de privilegio respecto a otras realidades con las que ha convivido. Sin embargo, ahora, *«en vista de que la gente saca currículums a relucir»*,²¹⁷ también quiere señalar que procede de una *«típica familia emigrante de pueblo española»* de orígenes bastante humildes. Piensa que estas raíces suelen quedar invisibilizadas bajo el manto de la clase media y que sin embargo son las que afloran cuando *«te desclasas y haces política desde otros lugares»*. Es un miembro activo de la Fundación de los Comunes y de diversos espacios feministas, autónomos y antirracistas, siempre ajenos a un ámbito partidista que parece considerar ontológicamente distinto de

²¹⁷ Hace referencia a una forma de legitimación o deslegitimación del discurso en función de los orígenes, que se ha hecho habitual en el ámbito del antirracismo. Se abordará esto en el punto 9.13.

los movimientos sociales. De hecho, no ha tenido como Eva una implicación con el gobierno de Ahora Madrid. Más que definirse discursivamente, Débora hace una genealogía de su militancia, que es también la de una parte importante del antirracismo madrileño. Vincula fuertemente su activismo a una transformación global de la propia vida, no solo en cuanto al empleo del tiempo —como es habitual en los activistas— sino a un modo de estar en el mundo que implica la propia reproducción de las condiciones materiales de vida y la relación con los demás. Tuvo un primer contacto con la política en la Asamblea Feminista de Mujeres de la universidad, pero luego abandonó tanto la militancia como el ámbito de sus estudios (ciencias políticas y sociología) para dedicarse a la artesanía. Hasta que años después, el contacto con el movimiento de okupación²¹⁸ dio un giro a su vida. Estuvo en la casa okupada de mujeres La Escalera Karakola²¹⁹ y en las diferentes etapas del CSOA El Laboratorio,²²⁰ y a partir de ahí, *«fueron saliendo como proyectos y espacios colectivos que han ido derivando hasta lo que estoy ahora»*. Fue una de las artífices de Precarias a la Deriva, investigación-acción sobre el trabajo precario de las mujeres para pensar un concepto y una realidad, la de la precariedad, de la que entonces apenas se empezaba a hablar (2001-2002) y que estaba en relación con la precarización neoliberal del empleo que irrumpió con fuerza desde mediados de los años noventa en España. De ahí surgió el Laboratorio de Trabajadoras Todas a Cien,²²¹ una de cuyas líneas se centraba en el trabajo doméstico y por tanto colaboraba con trabajadoras

²¹⁸ Sobre la experiencia de los centros sociales okupados en Madrid, véase Domínguez Sánchez-Pinilla *et al.*, 2010, Salamanca y Wilhelmi, 2012 y Martínez López y García Bernar, 2014.

²¹⁹ Centro social okupado de mujeres, situado en la calle Embajadores, 40. Sigue existiendo en la actualidad, en otra ubicación y con otro estatus jurídico.

²²⁰ El Laboratorio, o El Labo, abreviadamente, fue un centro social creado en el enorme edificio abandonado de la Escuela de Veterinaria de la calle Embajadores 68, en Madrid; aproximadamente el solar que hoy ocupa el parque del Casino de la Reina. El edificio fue okupado en abril de 1997 y constituyó marcó un punto de inflexión en la historia de los centros sociales iniciada una década antes por diversas razones. En primer lugar, porque la misma enormidad del espacio exigía (e invitaba a) una amplia participación, y fue de hecho producto de una amplia acción colectiva, que reaccionaba a unos meses de intensa represión contra el mediáticamente llamado «movimiento okupa». En segundo lugar, como recuerda Carlos V. Domínguez (2011: 59-60), «la propuesta pretendía de forma explícita ponernos en cuestión colectivamente como espacio político común, poner en cuestión las identidades rígidas que arrastrábamos en las diversas culturas militantes y procedencias madrileñas (y no solo)». El Laboratorio fue una auténtica escuela de militancias diversas, que se prolongó en una saga: a aquel Laboratorio, desalojado en diciembre de 1998, lo sucedieron el Laboratorio II (1999-2001), el Laboratorio III (2002-2003) y hasta un efímero Laboratorio IV.

²²¹ También llamado Todas a Cien, Agencia de Asuntos Precarios, fue una derivación de Precarias a la Deriva, proyecto de investigación y acción feminista sobre la precarización de la vida, surgido de la huelga general del 20 de junio de 2002. Todas A Cien se constituyó en 2006. Véase Precarias a la Deriva, 2004 y Pérez Colina, 2006.

domésticas que eran mayoritariamente de origen migrante. Participó en los diversos encierros de personas migrantes que se dieron en Madrid en esos años, lo que supuso, dice, «*un encuentro, un cruce con la libertad de movimiento —con la no libertad de movimiento—, con la ley de Extranjería y todo lo que tenía que ver con migración, fronteras*» y más tarde en la creación del Ferrocarril Clandestino, red de apoyo a migrantes surgida de la caravana a Ceuta en 2005.²²²

Elisabet se percibe como «*hija de trabajadores*» y «*trabajadora*», a pesar —dice— de la ocupación principal que tiene en el momento de la entrevista, que es un cargo político de libre designación en el Ayuntamiento de Madrid. Como Débora, es muy reacia al ámbito partidista y vincula su interés militante a los movimientos sociales, y ello pese a su pertenencia a dos iniciativas municipalistas (Instituto por la Democracia y el Municipalismo y Ganemos) que han derivado en un partido político (Ahora Madrid). No se siente muy cómoda en la institución y de hecho adoptará posturas bastante críticas a lo largo de la entrevista, especialmente con la gestión del problema de los manteros. De hecho, inicia la entrevista evocando el tema. Es vaga en su autocaracterización política: se define como una persona con conciencia de clase aunque señala que, al contrario de lo que podría suceder con «*la izquierda más clásica*», no centra su acción política en ello. «*Antes de situarme a la izquierda, a la derecha, en el centro o no sé dónde, pues es como que tengo claro los espacios en los que quiero colaborar y un poco a lo que tiendo*», dice. Vincula su activismo a su actividad como periodista, habitualmente en medios alternativos, y a la idea de que «*la verdad es siempre revolucionaria*».

Adán tiene 58 años. Es madrileño, hijo de «*familia trabajadora*», con estudios superiores inacabados y «*mucha autoformación*». Trabaja como dinamizador cultural y columnista en diversos medios. Su trayectoria política también está ligada a los movimientos sociales de un modo general, normalmente a través de su actividad vital-laboral que es la dinamización cultural y la escritura en varios medios de prensa. Su perfil ideológico, dice, «*ha cambiado o ha evolucionado de alguna manera*», desde «*la izquierda más tradicional, de origen marxista*» a sentirse más cercano a «*procesos libertarios*», aunque no se reconoce tanto en la idea de «*anarquismo*». Pone como referencia las colectivizaciones durante la República —que considera que constituyen «*la parte más*

²²² Como se explicará más adelante, el Ferrocarril Clandestino fue un intento de construcción de una red de apoyo a migrantes «irregulares», lejanamente inspirada en el *Railway Underground* que ayudaba a los esclavos estadounidenses fugados.

inexplorada de la historia de este país»— quizás por lo que tienen de unión entre las inquietudes políticas y la vida. En su caso, cuenta que en su calidad de trabajador autónomo que se dedica a lo que le gusta, sus inquietudes profesionales y políticas parecen ir de la mano. Trabaja a menudo con las instituciones y afirma que le importa más lo que se hace que el color político del que lo hace. Fue un miembro muy activo de la asamblea del 15 M en su barrio del centro de Madrid y después estuvo muy implicado en el proyecto municipalista Ganemos, con el que ahora mantiene algo más de distancia.

Adán es uno de los creadores y ejecutores del festival Noches de Ramadán, al que subyace también esta idea de sacar a la luz lo oculto, lo que la gente desconoce. El festival nació en 2005, a partir de dos hitos: la inquietud por el aumento de la islamofobia tras los atentados del 11 de mayo de 2004 en Madrid y el deseo de difundir las músicas que conoció en el festival Timitar de Agadir en julio de ese año.²²³

Fueron los dos motivos: uno, para intentar que no se creara un foco [de islamofobia] sobre la población que existía en el barrio, que ya eran vecinos y vecinas como otro cualquiera, y otro para mostrar esa riqueza cultural que aquí no se mostraba [...]. Toda la cultura árabe que se mostraba oficialmente era, como yo digo, la más tradicional, la del laúd. Toda la parte más moderna... nunca te contaban que había grupos de electrónica, ni grupos jevis, ni que había raperas... todo eso está ahí como en cualquier otra parte del mundo.

9.1.2. Los movimientos sociales desde la diferencia: Rebeca, Dina y Séfora

¿Cómo se participa en los movimientos sociales desde identidades minoritarias? Dina y Séfora comparten muchos rasgos: son marroquíes de origen, llevan más de la mitad de su vida en España, ejercen un activismo antirracista repartido por diversos espacios, están ligadas a sus países y culturas de origen pero a la vez participan de las prácticas sociales más características de la sociedad española en general y del micromundo particular de los movimientos sociales. El caso de Rebeca es un poco el inverso: es española de origen, visibiliza su religión musulmana y sorprende llevando sus creencias y prácticas religiosas a sus espacios de activismo.

²²³ Es un festival de música patrocinado por las instituciones locales que se celebra anualmente en Agadir desde 2004.

Séfora es trabajadora social y mediadora intercultural. Tiene alrededor de 45 años y llegó a España muy pequeña con sus padres rifeños. Se reivindica como amazigh: *«Los rifeños son la primera tanda de migrantes que llegan a España, a Europa, y sin embargo la sociedad o la Administración española nos ha englobado a todos dentro de un mismo bloque, somos los marroquíes. Y para nada: hay unas diferencias culturales, sociales, muy marcadas»*. No se considera inmigrante ella misma porque aunque nació en Marruecos, *«yo no tenía un proyecto migratorio sino que lo tenían mis padres»*. El perfil de sus padres como inmigrantes era atípico: llegaron a principios de los años setenta, cuando aún no había apenas migración, y se instalaron en el barrio de Salamanca debido al trabajo del padre. *«Mi entorno social más cercano no ha sido de origen extranjero ni muchísimo menos. Yo siempre me he identificado mucho con Madrid, como madrileña, pero con el tiempo, bueno, pues me ha ido interesando, me he ido acercando a mis orígenes»*. Su madre, cuenta, ha sido una persona muy implicada siempre en el voluntariado *«para demostrar que las mujeres musulmanas también hacen ese tipo de labor social»* y Séfora ha participado desde los 17 años en diversas asociaciones, *«no de origen marroquí»*, hasta que con 24 años decidió con otros compañeros montar la asociación Shababia *«de hijos e hijas de inmigrantes»* (cf. Observatorio de las Migraciones, 2009). *«Siempre he trabajado muchísimo para intentar empoderar a las mujeres marroquíes»*. Colaboró en el pasado con el grupo Medina del PSOE (aunque dice no sentirse nada identificada con el PSOE, del que dice que es *«la misma mierda que el PP»*) y en la actualidad milita críticamente en Podemos, pero el grueso de su activismo se ha dado en movimientos sociales y desde hace un par de años se dedica fundamentalmente a *«ayudar al Hirak»*.²²⁴

Dina tiene en torno a 35 años. Se define como *«medio marroquí, medio española»*, porque aunque nació en el norte de Marruecos, *«en la zona bereber»*, lleva la mitad de su vida viviendo en España. Se formó como traductora e intérprete, pero su perfil lingüístico la ha llevado a trabajar *«en el ámbito social»*, con población migrante. Al principio, lo hizo para evitar en lo posible los tipos de empleo que realmente se le ofrecían (camarera, limpiadora), pero en la actualidad dice sentirse muy identificada con su trabajo y con las personas a las que atiende. No le atrae mucho la política, que para ella se refiere a un ámbito más ligado a los discursos y las instituciones, y diferente de lo que llama *«acción*

²²⁴ El *Hirak* (الحراك, 'movimiento', en árabe) es «una revuelta social, política e identitaria» (Monjib, 2017) que se desarrolla en la región del Rif (norte de Marruecos) desde finales de octubre de 2016.

de terreno». Sin embargo sí se define como activista, tanto en el ámbito personal como en el laboral:

Hay un activismo social que es más asociaciones de barrio, de vecinos y vecinas, que están concienciados con que hay un problema, una realidad en el barrio, que hacen un activismo más realista, para mí, ¿no?, es como, pues... identificar dónde están los problemas, apoyar a la población, intentar buscar soluciones a nivel comunitario, ¿no? Es más a nivel pequeño. Y luego está el activismo —que no infravaloro para nada, pero que no puedo... no...— que es el político, ¿no? Son otro perfil de activistas que pues van a conferencias, dicen charlas, se meten a tener reuniones con políticos, ¿no?, representantes políticos de partidos y de otros, y también tienen acceso a otro tipo de espacios.

En la actualidad sus inquietudes activistas se solapan con su trabajo y se canalizan a través del mismo, por lo que no participa en ninguna asociación, aunque sí del espacio social activista. Sobre su trabajo, prefiere que mantengamos discreción. Es de familia musulmana, aunque ella no es religiosa, y se considera una persona integradora en su forma de ver el mundo y de abordar los conflictos.

Rebeca procede «*del ambiente rural de Granada*», tiene 26 años y pertenece a «*la primera generación que estudia de una familia tradicional de labradores, jornaleras y trabajadoras del hogar*». Es licenciada en estudios árabes y musulmana. Su familia es «*de izquierdas de toda la vida, o sea de antaño, de los que tenemos gente en las cunetas*» y ella dice que aunque no ha militado en ningún partido, siempre ha estado en ambientes de izquierdas. Su primera experiencia militante «*más formal*» la tuvo a partir del 15 M en los movimientos sociales de Granada y en la asamblea del barrio de Almanjáyar. Durante los tres años anteriores a la realización de la entrevista ha vivido en Madrid, donde no ha tenido militancia en ningún colectivo pero sí ha participado en diversas movilizaciones y actividades. Principalmente, del movimiento feminista, aunque también habla de movilizaciones vecinales y de actos de solidaridad con Palestina, entre otros.

9.1.3. Militantes de partido: Abel, Jacob, Míriam, Isaac, Judit, Lea y Sara

Otras experiencias militantes son más «clásicas», en el sentido de que se ligan fundamentalmente a organizaciones formales, partidistas o de tipo partidista. Es el caso de Abel, Jacob, Míriam, Judit, Lea, y en cierta medida, también de Sara, aunque en este caso se une una experiencia militante previa en un ámbito diferente.

Abel tiene 22 años. Es madrileño, estudiante de periodismo y procede de una familia *«del Partido Socialista de toda la vida»*. Milita en la Unión de Juventudes Comunistas de España (UJCE), en el PCE y en IU, que es una de las organizaciones que confluyen en la candidatura Ahora Madrid. Son militancias vinculadas orgánicamente. El activismo de Abel parece de algún modo condicionado por su educación: *«Siempre en casa he tenido la suerte de tener un ambiente muy solidario con toda la gente. Hemos tenido vecinos migrantes y siempre han tenido las puertas abiertas. Siempre me han educado en la igualdad»*. Tiene un interés muy particular por la política internacional y en concreto con Palestina y el Sáhara, y aspira a especializar su carrera profesional (periodismo) en el mundo árabe. Se define como *«progresista»* y *«persona autocrítica»* y fundamenta sus valores en *«la solidaridad, la igualdad entre las personas»*. Me parece curioso que no se defina espontáneamente como de izquierdas o comunista, siendo militante de organizaciones que tienen esa denominación, aunque su referencia a la plusvalía (y por tanto a la producción, al trabajo y a lo económico) como eje de su definición le sitúa en una tradición marxista: *«Me gustaría tener un sistema económico más justo, en el que no haya plusvalía, en el que esté el mundo mejor repartido, y luego me gustaría tener un sistema político más cercano a la gente»*.

Jacob tiene 28 años y es de Granada. *«Yo vengo de un barrio obrero. Mi madre es la que nos ha criado y es limpiadora»*. Ha vivido y militado en su ciudad natal y en Málaga antes de trasladarse a Madrid, donde lleva un año y medio trabajando de profesor de secundaria. Comenzó a militar en la adolescencia en el tejido asociativo y el voluntariado con jóvenes en riesgo de exclusión social e hizo *«el tránsito hacia la política»* en el 15 M. Desde el movimiento estudiantil pasó a integrarse en Izquierda Anticapitalista (IA) y de esta a Izquierda Anticapitalista Revolucionaria (IZAR), donde milita en la actualidad. IZAR es una escisión de IA crítica con la entrada de este partido (después asociación) en Podemos. ¿Por qué milita? Jacob tiende a hablar desde un *«nosotros»* que remite al conjunto de su organización y en ese sentido utiliza una variedad discursiva peculiar que *«da muestra de obedecer a ciertas reglas y expectativas vinculadas a las convenciones sociales»* (Wodak, 2003 [2001]b: 105): actúa como quien expone la línea política de su organización ante una persona familiarizada con el lenguaje y las referencias ideológicas que utiliza (de ahí que a menudo las deje implícitas bajo un *«etcétera»*).²²⁵ Responde por tanto a la pregunta

²²⁵ No es la única persona entrevistada que se expresa con la consciencia de estar representando una postura política, de hecho son muchas las que asumen ese papel en alguna medida, pero sí es la que lo hace de un

personal de la militancia con una referencia a su colectivo: *«Nosotros formamos parte de una organización que consideramos revolucionaria, y evidentemente el objetivo de las organizaciones revolucionarias, pues... es hacer la revolución»* ¿Y qué es hacer la revolución? Jacob va más allá de la lucha de clases, aunque finalmente señala que para él es esta la cuestión que subsume todas las demás:

Acabar con las opresiones, no solo con la cuestión de clase sino acabar con todas las opresiones que se desprenden de esta y de otras... y de otra naturaleza social, como puede ser el patriarcado, etcétera, etcétera, ¿no? La cuestión del resto de opresiones, como puede ser el racismo, como pueden ser más culturales, evidentemente vienen desprendidas por estas desigualdades de clase y por esta esfera de clases, ¿no? Entonces nuestro objetivo es acabar con las clases pero para acabar con todas las opresiones.

Miriam tiene 27 años, es madrileña y también adopta una posición política explícitamente revolucionaria y de partido: *«Para mí la crisis a nivel mundial tiene que ver con una crisis de falta de dirección revolucionaria. Por eso milito en un partido político»*. Como Abel, fue introducida en la política por su propia familia, pero el caso de Miriam tiene algo peculiar, ya que sus padres son libaneses exiliados, musulmanes sunnites a efectos de pertenencia comunitaria —aunque más bien ajenos a lo religioso en la práctica— y panarabistas. Se define como *«mora»* y también como musulmana, aunque con algunas precisiones que sitúan sus ideas políticas por encima de la adscripción religiosa. De sus padres cuenta que *están «bastante concienciados con el tema de Palestina»*, por lo que la politización de Miriam empezó por la situación en Oriente Medio antes de interesarse por la española, de ahí que sus primeras referencias políticas procedieran del país de sus padres:

En 2006, cuando Hezbollah²²⁶ derrotó a Israel cuando intentaron ocupar de nuevo el Líbano, pues para mí Hezbollah era la hostia. Viniendo también de un contexto donde mi padre es panarabista a muerte [ríe]. Entonces claro. Tenía quince años, iba a las manifestaciones aquí frente a la embajada y eso y a ver, yo creo que a la mayoría de la izquierda nos impactó, ¿no?, que Hezbollah derrotase a uno de los ejércitos más potentes del mundo. Pero cuando Hezbollah no se posicionó sobre la revolución siria

modo más llamativo. Debo decir que el contacto con Jacob, al que no conocía previamente, deriva del deseo expresado a compañeros comunes de hablar con alguien de IZAR. Por eso parece lógico que, sobre todo al principio de la entrevista, adopte ese papel de portavoz.

²²⁶ Hezbollah, Hezbollah o Hizbullah (حزب الله 'Partido de Dios' en árabe), partido político y milicia libanesa de orientación islamista chií.

y empieza a asesinar a sirios, pues ahí ya, adiós Hezbolá. Pero porque yo soy categóricamente pro revolución Siria.

Comenzó a militar formalmente en el 2011 el año «del 15 M y las revoluciones árabes» en Corriente Roja, la organización a la que pertenece. Corriente Roja es la sección española de la Liga Internacional de los Trabajadores, uno de los grupos que se consideran herederos de la IV Internacional. De sus motivaciones para la militancia dice:

Yo milito por varias razones. Primero milito por una cuestión de relevo, o sea de relevo generacional donde una serie de personas han dado su vida por conquistar derechos de los que disfruto como mujer, o como mora o como estudiante, trabajadora... Todos los derechos que disfruto los ha ganado gente. Entonces, yo siento una responsabilidad social con respecto a esas personas y con respecto a las personas que me siguen. Milito porque considero que el sistema en el que vivimos está más que obsoleto [...] y milito porque, como ya llevo siete años, ya por una cuestión de consciencia. Yo creo que todos mis compañeros, camaradas o ya no a nivel personal, sino a nivel internacional, hay una serie de personas que estamos luchando contra el capitalismo. Pues, joé, ya no me puedo ir a dormir sabiendo que esa mierda existe y que yo me vaya de fiesta, me haga las uñas, lea un poco y me voy a dormir. Es como, tío, hay una serie de gente poniendo su vida al servicio de intentar construir un mundo nuevo. Pues yo también ¿no?

Judit es una persona de partido. Diplomada en magisterio, trabaja como funcionaria en el Ayuntamiento de Madrid y afirma que «afortunadamente, puedo decir que soy clase trabajadora». La fortuna radica en el hecho de tener empleo. Ronda los 55 años, ingresó en las Juventudes Socialistas con trece y desde los dieciocho milita en el PSOE, «con un bajón que tuve cuando la OTAN». Sus padres eran también militantes del partido, en la clandestinidad: «En aquella época era un tema familiar. Siempre había un abuelo, un padre, una madre, alguien que te inculcaba esos valores». Tiene muy clara su identificación con la organización en la que milita: «Mi espacio no puede ser otro, creo, que el Partido Socialista. No quiere decir eso que yo comparta todo lo que ocurre en el Partido Socialista pero pues bueno, no me veo en otro sitio». Sobre sus motivaciones ideológicas, el objetivo de su organización es «transformar la sociedad, y para eso nos organizamos dentro del partido». Me sorprende la formulación y el discurso a favor de la forma partido como «único instrumento» de debate ideológico, que se relaciona con esa concepción clásica de la vanguardia revolucionaria que apenas ha emergido en las

otras entrevistas.²²⁷ Y me sorprende más tratándose del PSOE. Le pregunto qué entiende por transformar la sociedad: *«Antes, hace muchos años, te podría decir cosas muy, no sé, muy profundas... no profundas, profundo es todo. Podríamos estar aquí cambiando muchas cosas. Ahora ya me conformo con lo mínimo: venimos de muchos años de una derecha muy agresiva que se ha cargado lo básico para convivir en un Estado de bienestar y yo a lo que aspiro es a volver a recuperar eso: sanidad, educación, igualdad, diversidad. Es a lo que aspiro»*.

En bastante medida, las reflexiones de Judit van a aparecer construidas sobre esa dialéctica izquierda-derecha que enfrenta a los —hasta ahora— dos grandes partidos de la política española. No es la única militante del PSOE a la que entrevisto, pero sí es la única que hace explícito ese terreno de juego institucional-electoral como eje principal de lo político. No tiene ninguna relación militante con el antirracismo.

Isaac pertenece a *«la parte más a la izquierda del PSOE»* y, dentro de esta formación, al Grupo Medina, también llamado Grupo Federal Árabe-Amazigh. Es hispano-marroquí y dice que por su aspecto y su acento no ha sufrido nunca racismo, salvo algún episodio aislado de discriminación, pero sí ha sido consciente de su alteridad respecto a la sociedad mayoritaria y de la *«necesidad de desmontar el discurso de "el otro"»*. Su militancia por tanto está determinada en muy gran medida por sus orígenes y circunstancias vitales. No pone en duda su adscripción al PSOE, pero en realidad, por la información que tengo de otras fuentes, me pregunto hasta qué punto la integración del Grupo Medina en el PSOE no tiene mucho de instrumental. El problema de la entrevista con Isaac es que hay muchas cosas que quedan sin decir. Cuando contacté con él estaba fuera de Madrid e insistió en hacer la entrevista por WhatsApp. Mis preguntas combinan voz y texto y sus respuestas me llegan escritas. De este modus operandi resulta una entrevista larga en cuanto al tiempo invertido pero no tan rica en información como hubiera podido ser.

Lea es aragonesa, tiene 33 años y procede de *«una familia trabajadora»* de clase social *«medio-baja»*. Tiene estudios universitarios hasta el nivel de doctorado en ciencias, que

²²⁷ Es coherente con la autodefinición estatutaria del PSOE: «El Partido Socialista Obrero Español es una organización política de carácter federal [...], que representa a la clase trabajadora y a los hombres y mujeres que luchan contra todo tipo de explotación, aspirando a transformar la sociedad para convertirla en una sociedad libre, igualitaria, solidaria y en paz que lucha por el progreso de los pueblos» (PSOE, 2017a: 2).

ha financiado con su propio trabajo y que le ha dado acceso a becas y puestos de investigación. Cuenta que cuando empezó a interesarse por el activismo político se acercó a Médicos sin Fronteras, SOS Racismo y otras «ONG que trabajaban en el barrio [Lavapiés] con temas de inmigración» porque «consideraba que uno de los mayores problemas que había era pues todo el tema racial». Sin embargo, enseguida surgió el 15 M, que fue su puerta de entrada a lo político y se metió en una militancia donde ese tipo de inquietudes no estaban presentes. De ahí pasó a Izquierda Anticapitalista, entonces partido político, convertido después en asociación (Anticapitalistas) a raíz de su ingreso en Podemos como una especie de corriente organizada. Vemos que su trayectoria es bastante similar a la de Jacob. Está afincada en Madrid, donde llegó para terminar la carrera, aunque en los últimos años ha tenido varias estancias de investigación en el extranjero, durante las cuales ha militado en grupos afines. En particular se refiere a Democratic Socialists of America (DSA), organización que le hizo tomar conciencia de la cuestión racial, que en Estados Unidos es «muy importante en toda la militancia de todos los grupos políticos». En este punto contradice la afirmación anterior de haberse iniciado en la política con una conciencia de la problemática racial, o quizás debe entenderse que en Estados Unidos es donde tomó contacto con un antirracismo político. En cualquier caso, no ha desarrollado una militancia antirracista. Sus motivaciones políticas son «cambiar un mundo que creo que es injusto» en muchos aspectos, aunque en concreto incide en el abismo entre zonas ricas y pobres a nivel mundial y las diferencias de clase social a nivel local.

Sara tiene 39 años, es licenciada en historia del arte y diputada de Podemos en la Asamblea de Madrid. No lo considera como activismo, ya que a su juicio este se da fuera de las instituciones. Su actividad militante más intensa se desarrolló sobre todo en el ámbito de los centros sociales okupados. Tras un largo periodo de inactividad política conectó con el 15 M y con algunas experiencias como el Movimiento por la Democracia, que exploraron el modo de «alargar el impulso del 15 M» con una propuesta institucional de «proceso constituyente», distinta de la que planteó Podemos posteriormente. Su interés político está más centrado en Podemos y en su actividad institucional que en las experiencias militantes por las que ha pasado anteriormente, por eso en esta exposición la incluyo entre las *personas de partido*. No adopta una definición política explícita, en consonancia con el partido al que pertenece. Cuenta que su motivación para ser diputada es la misma que le hizo separarse del «movimiento de okupación»: el interés por el

ejercicio de la política pública, es decir la idea de que *«desde las instituciones se pueden modificar no todas pero sí ciertas condiciones materiales de vida»*. Ella se dedica sobre todo a la política cultural en un ámbito autonómico y municipal, pero cree que desde el ejercicio del poder pueden mejorarse las condiciones de vida de la ciudadanía en todos los aspectos y ámbitos. Como en el caso de Lea, a pesar de que gran parte de su vida activista haya estado ligada al barrio de Lavapiés, no tiene ninguna experiencia reseñable de interacción con el antirracismo. La diversidad del barrio, dice, *«funcionaba un poco como paisaje»*. Pero al contrario que Lea, tampoco es un tema que suela ocupar sus reflexiones. *«Me gusta pensar sobre cosas que no pienso normalmente, así como de gratis»*, dice como conclusión de la entrevista. Sus padres son argentinos, pero ella no se reconoce como migrante, latina, no-blanca ni ninguna otra categoría diferenciadora de la mayoría social, como piensa que ocurre en general con los porteños, ni tiene experiencia de xenofobia salvo un caso anecdótico. Su autopercepción de clase es la de una hija de profesionales liberales con *«mucha inestabilidad»*, que alternaba *«momentos de un bienestar económico bastante importante»* con otros de *«estrechez económica»*. Se considera por tanto como una persona de *«clase media»* que ha conocido la *«precariedad»*.

9.1.4. Anarcosindicalistas: Noé y Agar

Noé y Agar tienen varias cosas en común: ambos son libertarios, ambos han desarrollado una militancia casi plena en sendas organizaciones (CNT y CGT) que en algún momento fueron la misma, y ambos la han dejado de lado recientemente en favor de un activismo en movimientos sociales. Tienen sin embargo muchas diferencias en su percepción de las cuestiones que se van a tratar en la entrevista y en su relación con otros espacios de militancia.

Noé tiene 41 años. Viene de una familia *«de clase media tirando a baja, aunque con bastantes ínfulas»*. No terminó su formación universitaria, pero considera haber tenido una educación primaria y secundaria de mucha calidad y tiene formación a otros niveles. Trabaja en un comercio de barrio. *«Mi espacio de militancia siempre, desde los quince años que empecé a militar, ha sido dentro del ámbito antiautoritario, dentro del movimiento anarquista, y con mucho hincapié también en la lucha antifascista. Yo empecé a militar en los noventa, cuando el tema de la extrema derecha de calle estaba muy presente en Madrid y claro, eso nos marcó a una generación»*, dice. Noé ha dedicado

gran parte de su vida militante a una organización específica, la CNT, pero conoce muy bien el conjunto de los movimientos sociales madrileños y es asiduo de actividades y espacios de debate de todo el arco de la izquierda radical. En la actualidad, señala que el 98% de su actividad política la desarrolla en una asociación de su barrio (alejado del centro de Madrid), *«que trabajamos con chavales, muchos de ellos de clase obrera, con situaciones de riesgo»*. Hacen actividades deportivas, apoyo escolar y actividades extraescolares como excursiones y campamentos de verano. Considera que ese activismo supone una especie de antirracismo de base, en la medida en que parte de los chavales con los que trabaja son de origen inmigrante.

Agar sin embargo ha tenido un contacto muy escaso con cuestiones de racismo e incluso con personas racializadas, a pesar de su biografía. Tiene 67 años, está jubilada de un trabajo administrativo que ha mantenido durante toda su vida y ha cursado una diplomatura en magisterio. Es *«vallecana de origen, de una familia pobre, pobrísima»* y pasó su primera infancia *«casi en una chabola»* hasta acceder a unas viviendas de realojo en el barrio de Caño Roto (Latina). Cuenta cómo tuvo una primera experiencia inconsciente de racismo en aquella colonia de realojo, donde la Administración había segregado arquitectónicamente a payos y gitanos y no existía relación entre ambos grupos:

Nunca se hablaba de esto en las casas. Yo tenía, ya te digo, de los siete a los catorce, quince años y yo de verdad te digo que yo no era consciente de esta segregación. Bueno, pues era algo normal cuando llegamos, ya estaba el muro y pues lo vivíamos como una cosa de lo más normal. Y los otros, los del otro lado del muro, que eran gitanos, es que... es que yo... no era ni por racismo, tío. O yo por lo menos. Yo. Es que no era ni por racismo. Sí que eran «los otros», ¿no? Sí que eran «los otros». Pero no era ni por racismo. Y a mí me da la impresión de que los adultos, un poco igual. No era ni por racismo, éramos todos pobres pobrísimos e incultos incultísimos y era una cosa... lo normal. Yo no viví, al menos directamente, ninguna agresión ni ninguna situación violenta por un tema racista. Yo no lo viví.

En su entorno social, *«estudiar era una excentricidad»*, pero a través de su trabajo pudo acceder a la universidad. Comenzó a militar en CNT durante la Transición, una época de *«auténtica ebullición»* política, y ha mantenido siempre su militancia en la misma organización, escindida luego en CNT y CGT. *«Desde el principio tuve claro que mi espacio ideológico, militante y de vida es el mundo libertario»*. Tuvo en CGT *«una militancia de 24 horas sobre 24»* durante muchos años. Tras su jubilación, su actividad

en el sindicato ha decaído en favor de otros compromisos como la solidaridad internacional y la participación en un proyecto lúdico-político vallecano ligado a la música. En términos generales, dice tener muy poca relación con personas racializadas y ningún vínculo de amistad, aunque vive en un distrito (Puente de Vallecas) en el que hay una nutrida presencia de latinoamericanos y «árabes», además de gitanos. Su principal relación con la realidad migrante ha sido a través de trabajadoras domésticas en un contexto de cuidados a un familiar. Su relación con lo árabe e islámico se ha dado en el terreno de la solidaridad internacional, con Palestina o el Sáhara.

9.1.5. Vidas precarias: Abraham, Enoc y Raquel

Abraham y Enoc tienen un perfil similar en lo personal y en lo político. Son senegaleses, establecidos en Madrid hace alrededor de una década, que accedieron al activismo político por una necesidad imperiosa ligada a la precariedad vital. Ambas entrevistas, sin embargo, se complementan, ya que su abordaje de las cuestiones es distinto: Abraham se expresa como representante de un colectivo, al estilo de Jacob, más arriba, mientras que Enoc se refiere a las mismas experiencias desde una óptica más autobiográfica y micropolítica. Abraham es de Dakar, tiene 35 años, es licenciado universitario y lleva más de una década en el activismo antirracista en España. Pertenece al Sindicato de Lateros y Manteros de Madrid, iniciativa surgida de la Asociación Sin Papeles de Madrid y esta del Ferrocarril Clandestino, que fue *«de los colectivos antirracistas, el que ha tenido más fuerza aquí, en Madrid, y a nivel estatal igual»*. También participa en el centro social La Villana, de Vallecas.

Enoc tiene el mismo origen, 33 años, estudió educación primaria en Senegal y formación profesional en España. Es carpintero, aunque trabaja en hostelería. Llegó a España en 2007 y se implicó desde el principio en la organización política de las personas migrantes. Tras estar un tiempo en el Ferrocarril Clandestino, fue uno de los fundadores de la Asociación Sin Papeles de Madrid (ASPM) y en la actualidad participa en el Sindicato de Manteros y Lateros, aunque con cierta laxitud debido a que sus horarios de trabajo no le permiten otra cosa. *«No me siento bien del todo por no tener el tiempo que yo quisiera tener»*. Por eso, nuestra entrevista es rápida, aunque muy productiva. Va directamente al grano y entra de lleno en el terreno de lo micropolítico, que otras personas entrevistadas, no solo Abraham, tienden a marginar en favor del discurso, al menos en un primer momento. Enoc es muy sociable y está bien conectado a nivel personal con el ámbito de

los movimientos sociales madrileños. Dice que sus percepciones proceden de su experiencia directa y de relacionarse con todo tipo de personas.

La ASPM nació en octubre de 2008, coincidiendo con el rápido aumento de la inmigración africana en ese año y los dos anteriores. Era la primera vez, dice Enoc, que Madrid recibía un volumen de inmigración tan elevado y tan concentrado. El barrio de Lavapiés proporcionó un espacio de encuentro para muchos de aquellos senegaleses recién llegados a Madrid, y el Ferrocarril Clandestino fue una herramienta para la socialización con la sociedad de acogida (una parte de ella al menos), la adquisición del idioma y el afrontamiento de los problemas legales derivados de la situación irregular y la venta ambulante. Sin embargo, las asesorías jurídicas gratuitas, proporcionadas por personas voluntarias, se revelaron insuficientes para atender la gran demanda de casos y se decidió crear una herramienta más sólida y con más capacidad de trabajo. *«De ahí hemos creado la Asociación Sin Papeles de Madrid, participando con gente autóctonos, gente inmigrantes, gente de diferentes países».*

Raquel es otra persona que debe su activismo a una necesidad ligada a las condiciones materiales de vida, aunque en su caso intervienen otros factores y su biografía es de lo más inusual. Raquel es salvadoreña, tiene alrededor de 60 años y lleva 11 en España. Es empleada de hogar. *«Yo vengo de una clase obrera pobre, pobre, pobre, pobre. Fui una niña que prácticamente me crie en la calle».* Su economía familiar no le permitía cursar más allá del tercer grado de educación básica, pero desde los diez años *«empecé a luchar con mi condición de vida»* con el objetivo de poder seguir estudiando. Ingresó en una comunidad de religiosas en San Salvador, que le permitió continuar sus estudios hasta bachillerato, y la abandonó poco después de recibir los hábitos de novicia para trabajar y continuar sus estudios. *«Desde esa edad sentí lo que eran las diferencias de clase, en carne propia, pues. ¿Por qué estos sí, por qué otros no?».* Para responderse a la pregunta, comenzó a estudiar sociología en la universidad, justo en los años en que se desarrollaba la crisis política y social que desembocó años después en conflicto armado. La situación política y su propia militancia le impidieron acabar la carrera y finalmente decidió ingresar en la guerrilla,²²⁸ donde pasó diecisiete años y a partir de la cual conoció la cárcel, la tortura y el exilio. Tras los acuerdos de paz, trató de recomponer su vida. Relata

²²⁸ En las Fuerzas Populares de Liberación «Farabundo Martí» (FPL), una de las organizaciones integrantes del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

largamente sus veinte años de vida civil, de empresaria con cierta holgura económica pero presa de una situación de violencia de género. Huyendo de ella, llegó a España hace una década y aquí tomó contacto con colectivos de mujeres migrantes, y más adelante con el movimiento feminista y el 15 M. También con la dura realidad del trabajo doméstico que la sociedad española depara a muchas mujeres migrantes. Ha formado parte de Territorio Doméstico, una asociación que promueve el empoderamiento de las trabajadoras del hogar, mayoritariamente migrantes, bajo el lema «sin nosotras no se mueve el mundo» (Vicent, 2013; Mariño, 2016), ha participado en el Eje Precariedad y Economía (o Eje de Economía Precaria) surgido al calor de la Quincena de Lucha Feminista de Madrid, y en la actualidad pertenece también al colectivo feminista Brujas Migrantes.

«Yo no he sufrido la migración como la han sufrido muchas mujeres que han venido acá», dice, debido a que tenía ya una hija en España organizada políticamente y eso le proporcionó un colchón social desde su llegada. También supuso un lento regreso a la experiencia política, que ella había dejado de lado con su salida de la guerrilla dos décadas atrás. Inicialmente, se organizó con otras mujeres latinoamericanas que tenían trayectorias vitales y laborales similares. Cuenta que fue consciente de que también en la sociedad autóctona existían las diferencias sociales cuando vio a una mujer española rebuscar entre la basura: «Me impactó una vez que vi en un contenedor una señora sacando... hurgando un contenedor de basura. Me impactó porque supuestamente estás en un país del primer mundo y no vas a ver esas cosas. [...] Y la persona que yo vi hurgando en un contenedor era una española, era una gente de acá».

Su activismo procede pues de la necesidad de dar una forma política a una situación vital, pero enseguida fue más allá. Como en otros casos, el 15 M supuso el acceso a un compromiso político más amplio:

Me inicié con gente latina, aprendí a desenvolverme con gente latina pero después yo sigo involucrándome en los diferentes movimientos que hay acá. El 15 M me marcó bastante a mí porque me involucré mucho en esa... en las jornadas y todo me involucré [...], a nivel de barrio y en Sol. Pues estuvimos allí. Y estuvimos, pues sí, en la organización de las comisiones, y la experiencia que yo tenía pues volví como a revivir y a poner en práctica algunos métodos que nosotros empleábamos en los frentes, cuando estábamos nosotros en el conflicto, pues. Y allí con el 15 M fue como que a mí me hizo un ¡bum!, así, como quien dice «esta soy yo», vea, «esta es la [Raquel]», vea. Entonces... Y tuve un cambio no sé si decirle radical pero sí como que

se me despertó algo por dentro. Como quien dice: esta, o sea... como que descubrí... o no descubrí, sino que recobré esa persona que yo tenía dormida.

9.1.6. El espacio propio de las disidencias sexuales: Moisés e Ismael

Ismael y Moisés coinciden en tener una vocación de partido y una militancia centrada en el activismo LGTBIQ+. Ismael es canario, tiene 29 años y es trabajador social con especialización en políticas de género. Se define como de «clase baja». Ha sido militante de la UJCE y de IU y en la actualidad pertenece a Podemos y a Ahora Madrid. Ha ocupado durante unos meses un cargo político en el Ayuntamiento. Gran parte de su activismo se ha dado en colectivos como la Federación Estatal de Lesbianas, Gais, Transexuales y Bisexuales (FELGTB), el Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales de Madrid (COGAM), la Plataforma 28 J y espacios más autónomos como la Asamblea Transmaricabollo de Sol (surgida del 15 M) o el colectivo Patio Trasero del Patio Maravillas. Tiene también vínculos con el movimiento feminista.

No se define políticamente de una manera explícita, porque, explica, en el ámbito «progresista» hay dos formas de hacer política. Una es más autorreferencial, más marcada políticamente, y la otra trata de trascender los espacios políticos definidos para acercarse a la mayoría social. Él, dice, ha participado en ambas, considera que ambas son necesarias pero en estos momentos se siente vinculado a la segunda. En ese punto señala una identificación con Podemos y la «ideología populista».

Moisés tiene 31 años, es marroquí de origen «y llevo toda la vida viviendo en España primero en Cataluña que es donde crecí y luego ya llevo unos diez años en la Comunidad de Madrid». Le entrevisto en calidad de miembro de Kifkif, organización centrada «en las personas migrantes y refugiadas lesbianas, gays, bisexuales y trans», aunque en el transcurso de la entrevista dice también ser militante del PSOE (antes del PSC) y miembro del grupo Medina. Su activismo en esa intersección de raza y opción sexual se dio casi por eliminación, porque en las organizaciones de migrantes las reivindicaciones LGTBIQ+ tienen difícil encaje, y en las organizaciones LGTBIQ+ apenas se presta atención a las necesidades específicas de las personas de origen migrante:

Kifkif se fundó básicamente porque nosotros y yo, junto con otros compañeros y compañeras, nos dimos cuenta cuando empezamos nuestro proceso, tanto personal como de implicación dentro de la comunidad [LGTIBQ+] que teníamos, bueno, pues dificultad para visibilizarnos, primero, para comunicarnos en nuestras propias claves

o para que se tomen ni siquiera en cuenta nuestras necesidades particulares. [...] Y por otro lado no podíamos participar en nuestros movimientos, pues digamos, en mi caso, pues marroquíes u organizaciones de migrantes. Entonces se vio esa necesidad de disponer de un espacio propio para hacer o anexar justamente esa intersección, de nuestras realidades como migrantes y personas refugiadas LGTB.

Esa necesidad de trabajar desde un espacio político propio y minoritario le lleva a defender una política pragmática y de alianzas: *«Hemos sido expulsados de nuestras comunidades, por lo tanto hemos elegido abrirnos al mundo por obligación»:*

9.1.7. Construir el antirracismo político: Tamar

Tamar es nacida en Marruecos, criada en Vic —lo subraya como contexto vital, ya que *«casi tenemos un gobierno de Plataforma per Catalunya»*— y en la actualidad reside en Granada. Tiene 30 años, es historiadora y antropóloga y está haciendo un doctorado sobre islamofobia. Es musulmana. Pertenece al ámbito del movimiento descolonial y es, de hecho, una activista visible del mismo en España, por lo que nos surgirán a ambos ciertas dudas sobre la utilidad del anonimato. Sin embargo, decido con ella mantenerlo por coherencia con el resto de entrevistas. Es la única de las personas entrevistadas que manifiesta de entrada sus reticencias a esta investigación, mostrando los síntomas de la «fatiga investigadora» a la que se refiere Guash (2002 [1997]: 44-45). Es decir, desconfianza hacia los intereses y posiciones que pueden subyacer al estudio y temor a que todo lo que diga pueda ser utilizado para reforzar los estigmas que pesan sobre el grupo social al que pertenece (migrantes, musulmanes, *moros*) en un contexto en el que la sociedad muestra un gran interés por su conducta. *«No son trabajos muy agradables de leer para el sujeto investigado»*, dice. *«Yo nací en Marruecos, ¿no?, y entonces a la migración de origen marroquí y más a las mujeres marroquíes, las investigaciones que se han hecho sobre nosotras la mayoría de ellas —no he tenido el tiempo de leerlas todas— pues están muy estereotipadas y muchas veces han ayudado o han fomentado, ¿no?, esa construcción racista sobre la mujer marroquí»*. Sin embargo, considera que esta investigación se orienta hacia un tema que es objeto de reflexión y análisis en su espacio político, y en ese sentido le parece *«interesante»*:

Cuando me escribiste lo primero que dije fue: «No, no me voy a poner más en esa posición». Pero luego pensé: bueno, no sé, o sea me parece interesante el tema porque además es algo que nosotros hemos intentado también hablar desde otros lugares, no desde una tesis doctoral, sobre la cuestión de la islamofobia en los movimientos

sociales, la islamofobia en la izquierda, ¿no?, y la islamofobia en los feminismos y estas cosas. O sea, son temas que con más o menos acierto hemos intentado como poner sobre la mesa y discutir sobre ellas y estamos intentando hacerlo. Y básicamente por eso dije que sí.

Cuenta que su activismo nace precisamente de un malestar con los estudios académicos sobre la inmigración marroquí, *«la posición en la que me situaban mis profesores antropólogos también, constantemente»*, y una *«rabia»* ligada a esa posición subalterna que le llevó a buscar gente y espacios políticos afines. Entró en contacto con personas que investigaban cuestiones de islamofobia e islamofobia de género, después con Unitat contra el Feixisme i el Racisme (una organización reactiva al auge de la ultraderecha en Cataluña) y finalmente el Espacio del Inmigrante, una iniciativa *«de migrantes, para migrantes»* dedicada a la lucha contra la exclusión y específicamente a proporcionar un acceso indirecto a la sanidad pública a personas legalmente excluidas de la misma: *«Se abrió una pequeña consulta, había una médica, había una psicóloga y tal que pasaban consulta a gente sin tarjeta sanitaria y que derivaban, ¿no?, dependiendo del caso [...] a médicos que sí atendiesen a gente sin papeles, o sea como por debajo y tal. Y también daban asistencia jurídica sobre cuestiones de ley de extranjería y demás»*. En ese espacio nació también el Sindicato de Manteros de Barcelona.

«Ahí convergimos un grupito de gente que también estábamos interesados en toda la cuestión de la perspectiva decolonial y la colonialidad», formado sobre todo por mujeres. Desde este grupo, tomaron conciencia y denunciaron la posición subalternizada de las personas de origen migrante en espacios de participación más amplio, en concreto en los foros contra la islamofobia de Unitat contra el Feixisme i el Racisme y en las jornadas feministas celebradas en Barcelona en 2016. De esa crítica surgió la iniciativa de *«crear otros espacios y crear otro tipo de discurso»* que entienda la islamofobia como racismo y que se articule dentro de un marco más general de *«antirracismo político»*, que además haga hincapié en la dimensión institucional del mismo. La idea de antirracismo político *«no es algo nuestro, es algo que se está haciendo también en Francia, aunque Francia también se inspira mucho, vamos a decirlo, en Estados Unidos»*. En particular, acusa la influencia de *«Sadri Khiari, que es como el ideólogo del Partido de los Indígenas»*, quien a su vez *«está totalmente inspirado en Malcolm X»*.

Su ámbito de militancia es por tanto ese proyecto de articulación de una red de antirracismo político con personas y grupos de distintos lugares, que se expresa también

en torno al blogs como *Es Racismo* o *1492* de *El Salto*. Retoman la vieja consigna autónoma de «*organizar la rabia*», es decir, pensar políticamente y dar forma organizativa al desasosiego que produce una opresión no visible.

9.2. La composición de los espacios militantes

Para militar tienes que tener el espacio mental. Y tiempo. (Agar)

El interés por la política depende de la definición social de la competencia política real, es decir, de las oportunidades socialmente garantizadas de participar realmente en política, por mediación, entre otros factores, del interés subjetivo por la política alentado o desalentado por la referencia práctica a dichas oportunidades. La inclinación a tomar la palabra, aunque sea del modo más rudimentario [...] es estrictamente proporcional al sentimiento de tener derecho a hablar, de tener voz y voto, de tener autoridad y crédito para entrar legítimamente en la discusión política.²²⁹ (Bourdieu, 1977a: 64)

Desde los primeros pasos de esta investigación, una de las preguntas era en qué medida la composición social interna y el funcionamiento de los espacios militantes dificultaba la incorporación de personas y demandas de grupos minorizados y subalternos, y en particular de demandas ligadas al antirracismo. Si bien el antirracismo tiene una importancia simbólica como valor «de izquierdas», enfrenta entre otras dificultades el hecho de que los sujetos racializados sean poco relevantes, cuantitativamente al menos, en la masa militante y la audiencia de las organizaciones de izquierdas, salvo que se trate de organizaciones específicamente ligadas a luchas antirracistas o de personas migrantes. Se ha señalado también la emergencia de un discurso autocrítico con el distanciamiento de la izquierda respecto a la clase obrera —o a la «gente común»— y sus preocupaciones, que en el momento de redacción de esta tesis tiene su expresión quizás más conocida en la obra de Bernabé (2018). La paradoja de esos discursos que reivindican la (re)centralidad de las relaciones de clase es que proceden de un espacio político en el que parece haber muy pocas personas de clase obrera, según César Rendueles, que cita como

²²⁹ «[...] l'intérêt pour la politique dépend de la définition sociale de la compétence politique réelle, c'est-à-dire des chances socialement garanties de participer réellement à la politique par l'intermédiaire, entre autres facteurs, de l'intérêt subjectif pour la politique que la référence pratique à ces chances encourage ou décourage. La propension à prendre la parole, même de la manière la plus rudimentaire [...], est strictement proportionnée au sentiment d'avoir le droit à la parole, d'avoir voix au chapitre, d'avoir autorité et crédit pour entrer légitimement dans la discussion politique.»

características de la militancia activa la alta cualificación académica, cierto desahogo económico y una tendencia a los vínculos familiares dentro de los propios espacios militantes, algo de lo que cuesta mucho hablar cuando se tiene la ilusión de representación de la sociedad o de la clase: «A los activistas les encanta hacer sociología, pero solo cuando es para fuera: el análisis sociológico hacia dentro les pone de los nervios» (cit. en Lenore, 2016).

El propósito de este bloque, que continúa el anterior, es aproximarse a ese análisis sociológico desde dentro: cómo perciben los activistas la uniformidad o diversidad de sus espacios de militancia, y en particular qué presencia tienen y qué posiciones ocupan en los mismos las personas racializadas. Lo que vamos a ver es que, en general, los espacios militantes son percibidos como poco diversos, constituidos fundamentalmente por personas blancas, en los que se da una tímida aunque creciente presencia de personas de origen migrante, sobre todo latinoamericanas, y en los que la descompensación de género se ha ido corrigiendo en los últimos años. El principal factor de uniformidad es la pertenencia a lo que la mayoría de las personas entrevistadas llaman «clase media», que se identifica fundamentalmente con la formación universitaria, y en algunos casos con un cierto desahogo económico. Algunas personas matizan, no obstante, esa percepción señalando que refleja, a su vez, una posición de privilegio que no permite ver la existencia de experiencias políticas subalternas. Otras aluden al centralismo, argumentando que esa percepción solo es válida para el ámbito desde el que se produce la investigación, que es el de la izquierda urbana madrileña. Otras piensan que la izquierda no tiene por qué ser un reflejo de la sociedad, sino de los sectores movilizados en función de los problemas políticos de cada momento. Se indaga también si existen espacios que por la tradición política a la que se adscriben, por los temas que tocan o por su misma estructura organizativa son más favorables a acoger la diversidad. Las opiniones son muy variadas, pero sí hay cierta tendencia a pensar que las apuestas políticas organizadas en torno a la gestión de problemas inmediatos, cotidianos, y no en torno a la producción de discursos, son más favorables a la diversidad. Esto se presenta generalmente como una característica positiva, pero también se apunta lo que esconde: un «hacer y no hablar» que puede invisibilizar conflictos y relaciones de poder. Se trata por último de los espacios más o menos formalizados de participación de personas racializadas y/o de origen migrante en formaciones políticas como Podemos o el PSOE.

9.2.1. Espacios poco diversos

En términos generales, los espacios militantes son definidos como poco diversos, es decir, que los activistas tienden a tener un perfil similar. Salvo en espacios de militancia muy específicos, el conjunto de los movimientos sociales estaría compuesto por personas blancas, de clase media y con estudios universitarios. Los espacios tradicionales de la izquierda (partidos, sindicatos) se perciben como más masculinizados.

Así, Elisabet dice que los espacios de militancia *«en general son poco diversos... salvo que seguramente los movimientos que sí que estén enfocados a la defensa de la diversidad, ¿no?, los que pueden ser más heterogéneos o más amplios»*, aunque también lo achaca a *«que estamos en un momento de reflujo, quiero decir que si mañana vuelve a venirnos un 15 M seguramente sea diverso»*. El activista promedio, dice, tiene *«un retrato bastante cis»*. Lea también percibe los espacios de militancia como muy poco diversos: en cuanto a género, dice, *«últimamente»* hay más paridad entre hombres y mujeres; a nivel racial, aunque *«está empezando ahora mismo a abrirse un poco más»*, sigue siendo un espacio *«principalmente blanco»*, y por lo demás la inmensa mayoría de los militantes son personas con educación universitaria. Sara confirma esto último en lo que se refiere a Podemos: *«cuando pensamos en esto, yo creo como que lo que es más evidente es que en general, en general, en general —y de hecho el otro día lo estábamos hablando en Podemos—, todos tenemos estudios universitarios»*. Ismael dice que depende del espacio. Refiriéndose al ámbito LGTBIQ+, dice que FELGTB es bastante intergeneracional, frente a otros colectivos LGTIBQ+ que no lo son. En cuanto a procedencia social, piensa que hay un perfil predominante de *«gente pues que de alguna manera tiene condiciones materiales para militar»*, a menudo vinculadas al sector público y especialmente a la universidad, y en el caso de las personas más jóvenes cuentan con un colchón familiar. *«Digamos que tienen tiempo para militar, ¿vale?, tiempo para militar que yo creo que también se le veta a otras personas»*, por ejemplo a aquellas que tienen que estudiar y trabajar a la vez o que, por lo que sea, *«su procedencia social les marca más los tiempos en la vida»*. En cuanto a la cuestión migratoria, en los colectivos LGTBIQ+ *«es un tema del que se está hablando mucho ahora»*, y empieza a haber más personas de origen migrante, aunque su participación todavía no es significativa en relación con su presencia social. Moisés afirma lo mismo:

En el movimiento LGTB global lo que hay es un desconocimiento absoluto de las migraciones, ¿no?, simplemente no ha habido un esfuerzo como en otros países.

También es cierto que España un poco la experiencia migratoria es más reciente entonces simplemente no se había incorporado. Entonces temas como el refugio por orientación sexual o identidad de género se están empezando a trabajar en los últimos cinco años y no se tiene esa sensibilidad, ¿no?, en prioridad, con las personas que venimos de fuera, con esas contradicciones muchas veces.

Agar y Noé confirman a grandes rasgos este análisis. Al contrario, Míriam no pone el acento de la uniformidad en la clase social —en ese sentido, no define el perfil de Corriente Roja como de clase media universitaria— aunque sí en dice que los militantes tienden a ser «blancos», «heterosexuales» y «mayores». Adán considera también que los espacios militantes no son diversos, aunque las observaciones que hace a renglón seguido parecen sugerir una cierta inevitabilidad de la separación entre grupos socialmente distintos, que no necesariamente se encuentran en una relación jerárquica:

La mayoría [de los activistas] tienen un perfil muy determinado. Si te das cuenta, hay muy pocos de los otros en ese mismo activismo, ¿no? Es decir, claro, cuando... Una de las cosas que estamos intentando es mezclar, si se puede decir, a la gente... yo no diría de creencias pero sí de procedencia musulmana —aunque, claro, no le preguntamos a él lo que cree, evidentemente, pero sabemos de dónde viene— con los gitanos. Que están conviviendo en la misma zona y no hay relación entre ellos, cuando seguramente en temas como la música se pondrían de acuerdo en un plis plas, ¿no? [...] Pero yo creo que los espacios activistas muchas veces son muy limitados, estás centrado en lo tuyo y te cuesta...

Hay personas entrevistadas que discrepan de esta uniformidad. Eva, por ejemplo, defiende que los espacios a los que se siente afín políticamente son «un reflejo positivo de la parte más sensible de nuestra sociedad». Titubea mucho al poner ejemplos, pero se refiere en concreto al centro social La Villana de Vallekas,²³⁰ en el que confluyen la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) y «el tipo de actividades a las que se acercan y te acercan a gente con situaciones vitales más difíciles como la tienda gratis»,²³¹ los proyectos de autoempleo o Senda de Cuidados.²³² En cuanto a la presencia

²³⁰ La Villana es un centro social autogestionado surgido de la asamblea del 15 M de Vallecas. Alberga distintos proyectos, entre ellos la PAH Vallecas y clases de castellano a personas migrantes. Véase www.lavillana.org (consulta: 3/1/2018).

²³¹ Las tiendas gratis, presentes en varios centros sociales, son lugares en los que se intercambia y se distribuye gratuitamente ropa y en ocasiones otros objetos de segunda mano.

²³² Senda de cuidados es una ONG que pone en contacto a personas necesitadas de cuidados (mayores y otras) con cuidadoras y cuidadores profesionales, autoorganizados para garantizar unas condiciones de trabajo dignas. Véase www.sendadecuidados.org (consulta: 3/1/2018).

de personas migrantes no está segura, únicamente señala que cree *«haber visto a alguna mujer con velo»* en las clases de castellano que da la PAH. Reconoce que su entorno militante más inmediato (la Fundación de los Comunes) quizás no sea un reflejo de la diversidad social, pero que ella misma por sus circunstancias vitales *«milita desde la distancia»* y lo que le transmiten sí es una imagen de diversidad.

Para Isaac y Judit, su espacio de militancia, el PSOE, es tan diverso como la sociedad misma, aunque también refleja las jerarquías sociales en cuanto al reparto de funciones o la mayor (in)visibilidad de determinados colectivos. Judit disecciona las agrupaciones de distrito del PSOE, un medio de implantación social que en su opinión está ya en decadencia: *«Las agrupaciones no tienen sentido en el PSOE. Si trabajáramos como se trabajaba hace cuarenta o cincuenta años, sí»*, pero en la actualidad *«están vacías, hay cuatro señores mayores, que en su casa no les aguantan»* y *«están ahí jugando a las cartas»*. Los secretarios generales suelen ser *«una persona joven, entre cuarenta-cincuenta años, formado»*, generalmente varón. Después hay una secretaria de organización, *«la que lleva las cuentas»*, que suele ser una mujer. *«Y luego hay una serie de vocales y secretarios que no hacen nada»* y suelen ser jubilados. *«Y los jóvenes los fines de semana que hacen fiestas. Se inventan no sé qué de la poesía y al final es una fiesta»*. Judit me invita a fijarme en las casetas de las fiestas de barrio, donde se puede reconocer a estos personajes, con sus funciones específicas: el secretario general dirigiendo la barra y haciendo relaciones públicas, los jóvenes trabajando en la barra, la secretaria en la caja y las mujeres en la cocina. Como veremos, Judit confía a pesar de todo en su partido como agente comprometido con la diversidad, al menos en mayor medida que otros espacios de izquierdas:

Izquierda Unida es un partido que nunca ha querido a los gays, ni a las mujeres. Y eso es una realidad. Bueno, ahora la vida se impone y lo aceptan. Pero en Izquierda Unida realmente ha habido problemas con que las mujeres lleguen a tener responsabilidad. Muy pocas llegan. Y bueno, los gays, no sé si ya habrá gays... sí que lo sé, los hay. Pero muy pocos también. Y con mucho problema. En cuanto pueden los decapitan rápidamente. Son sociedades, son... Pues no sé. Es como... Yo tampoco entiendo que por qué los de Izquierda —no todos, pero la mayoría y tal— había que casarse por la Iglesia. «No, es que somos... es con un cura rojo y tal». Yo nunca llegué a entender esto. [...] Aquí en Vallecas estaban muy metidos en todo el tema religioso en la época de la clandestinidad y siguen teniendo ese... esa historia.

Las personas que militan en colectivos *«enfocados a la defensa de la diversidad»*, por usar la expresión de Elisabet, tienen también otra percepción de su espacio militante. Es el caso por ejemplo de Raquel, Enoc, Abraham o Séfora. Abraham dice que los colectivos en los que ha participado *«siempre han sido diversos»*. El perfil del Ferrocarril Clandestino era *«mixto, gente blanca, negra, había latinos, había árabes, había de todo»*, aunque *«más gente blanca y gente negra»*. La ASPM y el Sindicato, dice, siguen un patrón similar, son mayoritariamente migrantes con gente *«blanca española»* colaborando con ellos. Lo que sí señalan estos militantes de la diversidad es que existen dentro de esa diversidad jerarquías y reparto de funciones, y a esa idea se adhieren también personas entrevistadas como Tamar, Enoc o Dina. Veremos este aspecto un poco más adelante. Séfora piensa que entre los colectivos migrantes, los latinos sí tienen un mayor grado de presencia en organizaciones políticas, pero que estas están aún lejos de representar la diversidad social. También en lo que se refiere al género: *«Los latinoamericanos sí se les ha... sí ha habido un trabajo de inclusión bastante importante. O sea, [...] no es un reflejo de la sociedad pero tampoco lo somos las mujeres que militamos en los partidos políticos. Mira Soraya Sáenz de Santamaría. Se la han ventilado por el hecho de ser una mujer. Pero sí están presentes, y no están presentes de ahora, están presentes de hace tiempo»*. Cree que eso tiene que ver con el hecho de que sufren menos racismo. *«Y no sé, no sé por qué la izquierda no ha abordado... porque es cierto, al final es que no hay representación en la participación política pero tampoco sindical. [...] Hay como demasiados obstáculos para poder participar de manera activa, no sé por qué, o sea supongo que habrá muchísimos factores, bueno, no me he parado a pensar qué factores pero sí son factores que dificultan esa participación»*.

9.2.2. Militancia y pedigrí

Analizar la composición de clase de los espacios militantes implicaría definir qué es la clase, si se determina por la posición en la estructura productiva, por los niveles de renta, por los niveles educativos, por los orígenes familiares o por la mera subjetividad. Aquí no se va a intentar establecer una clasificación objetiva, por eso en las entrevistas no se atendió tanto a criterios de clasificación como a las percepciones subjetivas. En el bloque anterior hemos visto que son mayoría las personas que sitúan su origen familiar en la clase obrera, con expresiones como *«clase trabajadora»*, *«clase baja»*, *«familia trabajadora»*, *«barrio obrero»*, etc. (incluso pobreza extrema, en el caso de Agar y Raquel), y se presentan a sí mismas como un ejemplo de movilidad social ascendente

respecto a generaciones anteriores. Incluso cuando se declaran orígenes sociales más acomodados, se introducen matices que los rebajan. Así Débora, añade a su definición de «clase media» una genealogía familiar de éxodo rural y habla de su propio «desclasamiento»; Sara contrapone al «*bienestar económico bastante importante*» de su familia la experiencia de la «*inestabilidad*» y la «*precariedad*», y Noé pone la carga de la «clase media» familiar en las «ínfulas» más que en el nivel de ingresos.

Las personas de origen migrante, salvo Raquel —quizás por su formación marxista y una militancia en su país estructurada en torno al conflicto de clase— no adoptan una definición explícita, acaso porque perciben el propio hecho de la inmigración, personal o familiar, como un indicador de subalternidad social, o acaso por lo contrario, porque la migración crea una sensación de movilidad social ascendente, como dice Raquel: «*Aquí lo que pasa es que el migrante como llega a adquirir un nivel de vida, ponele, un poquito superior al que llevaba en su país, porque yo vivo en este piso, bonito, en El Salvador vivía en una casita toda hecha leña, eso me hace sentir a mí que he subido*».

Si pensamos, con Vicenç Navarro (2013), que la mayoría de la población se define a sí misma y es catalogada sociológicamente como de clase media —aunque sea por una banalización del concepto, que consistiría en no considerarse ni rico ni pobre—, esta tendencia de los militantes blancos a reivindicar un origen obrero podría indicar varias cosas. Podría pensarse que manejan un concepto de clase más elaborado que el de la mayoría social que responde a las encuestas a las que se refiere Navarro. Un concepto más basado en el origen de las rentas y la posición en las estructuras productivas y de poder que en la mera percepción subjetiva de no estar ni entre los más ricos ni entre los más pobres. Sin embargo, creo que no es exactamente así, ya que en ese caso la mayoría de los entrevistados podrían definirse a sí mismos como de clase obrera, y sin embargo generalmente no lo hacen: no dicen ser obreros sino de origen obrero. De hecho, muchos se incluyen indirectamente en la clase media al hablar de la composición de los espacios militantes a los que pertenecen, y a los que casi invariablemente caracterizan como de clase media. Por tanto, lo que me sugiere todo esto es más bien, por un lado, la persistencia del obrerismo como elemento legitimador de la militancia de izquierdas, aunque sea a modo de pedigrí. Persistencia probablemente acicateada por el hecho de que la crisis financiera iniciada en 2008 haya vuelto a poner en el debate la cuestión de las desigualdades materiales (Carretero, 2017). Eso parece sugerir Débora cuando señala que a lo largo de toda su militancia siempre se ha «*autodefinido como una persona de clase*

media [...] que vive y disfruta en una posición de privilegio», pero que «ahora, pasado el tiempo y en vista de que la gente saca currículums a relucir» quiere reivindicar sus raíces de «la típica familia migrante de pueblo», tan habituales como invisibilizadas bajo el manto de la clase media. También Raquel compara la sensación de ascenso social de los migrantes que se ha citado más arriba con la que experimentaron los propios españoles y cómo la crisis ha disipado las ilusiones: «Cuando se dio el auge de la economía y que la gente ganaba bien y que muchos creyeron que así iban a estar todo el tiempo, y que todo se hizo una sola clase, la clase media, todos eran clase media, y ahora con la crisis, [...] se está empezando ya a notar los que de verdad son de abajo, o sea las diferencias de clase». Pero por otro lado, la idea persistente de que los espacios militantes son de clase media, aun cuando algunas de las personas que lo afirman reclaman para sí mismas otros orígenes, puede entenderse quizás como un síntoma de invisibilización de clase. Es decir, podría indicar que las desigualdades materiales existen y son relevantes en el seno de los espacios militantes pero no se habla de ellas por razones similares a las de la invisibilización racial: para evitar debates incómodos. Se retomará y justificará esta idea en el epígrafe 9.16, dedicado a explorar «lo no dicho».

9.2.3. Organizaciones ¿de qué clase?

Miriam es la única que afirma pertenecer a una organización de extracción obrera: *«La mayoría de las personas en Corriente Roja son de la clase trabajadora», dice. ¿Asalariados? «Asalariados, pero incluso si vamos más allá de lo que es clase trabajadora, yo tengo compañeros de la limpieza diaria, tengo compañeros de la fábrica, de la jardinería». Afirmar que su organización tiene una «intención política de proletarianización de los activistas», de «organizar a los trabajadores más explotados o con mayor posibilidad de estructuración». No obstante, esa mayoría trabajadora es también una mayoría de «blancos», «heterosexuales» y, en Madrid concretamente, «mayores», «de otra generación», o sea de más de 30 o 35 años (!). En otros lugares como Cataluña o Andalucía la composición es más «juvenil» o más equilibrada.*

Lo más habitual sin embargo es que las personas entrevistadas señalen un sesgo de clase media, incluso en organizaciones de tradición obrera. Agar dice que en CNT y CGT los afiliados tienden a ser de *«clase media-media»* y en sus otros espacios de activismo vecinal ocurre otro tanto: *«Clase media, mucho maestro, algún profesor universitario, mucho funcionario»*. Algo similar opina Abel, para quien la cuestión de la diversidad

interna constituye un problema explícito: *«Es un debate muy interesante, no solo en Izquierda Unida sino en Izquierda Anticapitalista o los espacios de activistas, que al final se ve cómo se intenta representar a la clase obrera pero realmente lo que más hay es gente de la universidad, gente intelectual, funcionarios...»*. Sí que hay *«gente obrera»* en *«las agrupaciones de los barrios»* (hace referencia a personas *«que llevan muchos años de militancia»*), pero la mayoría de las responsabilidades recaen sobre personas con estudios superiores. Isaac y Judit afirman otro tanto respecto al PSOE, aunque es esta última la que aborda más específicamente la cuestión de clase. La idea es similar a la de Abel: la militancia obrera existió pero hoy está en decadencia y en cualquier caso apartada de las estructuras dirigentes. Judit dice que los militantes del Partido Socialista son un reflejo de la sociedad: *«Hay personas de todo tipo, de toda extracción social, de toda formación académica-cultural y de todo talante»*. Sin embargo, se queja de su pérdida de implantación social y de cierta homogeneización en las generaciones más jóvenes. *«En mi época sí había gente de Juventudes que trabajaba, trabajaban de tenderos, de mecánicos, gente muy joven, y eran los jóvenes trabajadores, que trabajaban. Y los jóvenes estudiantes. Ahora no. Esos jóvenes que trabajan, que hay muchos jóvenes que trabajan, en el Día, en el Deliveroo, en Glovo, en... esos no están militando»*. Al contrario, los militantes de las Juventudes Socialistas son mayoritariamente universitarios y ni están en los mismos espacios ni tienen los mismos problemas que la gente de su edad del conjunto social: *«Muchos de ellos trabajan en los grupos políticos, son concejales, son diputados y no tienen el problema de un chaval de catorce años que está en el instituto o un chaval universitario o un chaval que está en paro»*, ya que *«la mayoría de nuestros jóvenes [de la sociedad en general] pues no están en la universidad, están en otros puntos a los que no llegamos los partidos de izquierdas»*.

En organizaciones más jóvenes ocurre lo mismo. Podemos, por ejemplo, nació con vocación de ser un reflejo de la sociedad, de ser *«gente normal haciendo política»*,²³³ pero de este y otros espacios que se reivindicaban de la *«nueva política»* se ha dicho que en realidad, al menos en su estrato dirigente, *«están llenos de vieja izquierda, activistas de toda la vida, o bien sus amigos o sus hijos»* (Rendueles, en Lenore, 2016). Sara responde: *«Yo creo que somos gente normal haciendo política. Otra cosa es que igual que los movimientos sociales están muy segmentados, pues también Podemos. O sea, que ahí sí*

²³³ Frase atribuida a Pablo Iglesias, leída en el twitter de @ahorapodemos el 10 de mayo de 2015.

que es una traslación fiel de lo que eran los movimientos sociales», porque «el componente de los movimientos sociales en general es clase media». Sara relaciona la clase media fundamentalmente con los estudios universitarios, por encima del origen nacional, por eso asimila a una cuestión de clase y estudios el hecho de que haya pocos activistas de origen migrante: «También hay gente de aquí, o sea gente que ha nacido en España, que no es de clase media, que también les cuesta entrar en esos contextos. Salvo el sindical, o sea, salvo los que son, ¿sabes?, contextos puramente de clase trabajadora. Y los lugares de encuentro, pero si no...». Raquel identifica a Podemos con un «sector intelectual» que ocupa los estratos dirigentes dentro de los movimientos sociales amplios, y es mayoritario en colectivos más pequeños. En el 15 M, cuenta, «había de todo, pero los que más se involucraban en la organización eran jóvenes. Bueno, Podemos salió de allí, y vos ves quiénes son los de Podemos. La mayoría eran jóvenes estudiantes... unos, estudiantes y otros quizás ya por ser profesionales. Yo allí conocí a muchos de los que ahora son de Podemos». En el Eje de Economía Precaria, dice, solo ella y otra compañera estaban fuera del perfil general universitario: «Las demás son economistas, abogadas o licenciadas en no sé qué [...]. Yo llegué hasta tercer año de sociología, pero te estoy hablando de los años de las cucas, o sea, yo me organicé en el 74-75, o sea, qué te puedo decir yo ya, y más de que esos tres años casi pasábamos corriendo en la universidad porque siempre andaba la policía detrás de nosotros». La referencia a los líderes de Podemos, estudiantes en situación de privilegio —al menos respecto a las personas migrantes— que ocupan una posición dirigente en los movimientos sociales y ascienden de ahí a formar parte de la clase política es una cuestión que volverá a aparecer en la conversación con Raquel y se apunta también en otras entrevistas. Remite a la idea de homología de los campos sociales de Bourdieu, según la cual existe una relación de semejanza entre las (o)posiciones que se dan en los distintos campos y el campo social global, de modo que tanto las posiciones como las estrategias desarrolladas en un campo pueden funcionar en otros campos (Bourdieu, 1989: 381-384; García Inda, 2001: 21). De manera esquemática, lo que se está sugiriendo aquí es la existencia de cierta continuidad entre una posición social dominante, una posición dirigente en los movimientos sociales y una posición dirigente en la política representativa.

En términos generales, como se ha dicho, las personas entrevistadas coinciden en caracterizar los espacios militantes como relativamente homogéneos en su composición de clase y en otros indicadores. Algunos de ellos introducen sin embargo matices

interesantes. Para Jacob, por ejemplo, esta homogeneidad no es ningún problema: los militantes, dice, tienden a tener un perfil similar, pero es lógico porque la militancia se estructura en torno a conflictos que interpelan a determinado tipo de personas en cada caso: sectores sociales, laborales, espaciales, etc. concretos. Señala que en estos momentos el ámbito juvenil es más proclive al «estallido» que los centros de trabajo y por eso hay una mayoría de jóvenes (y de perfiles universitarios) en las organizaciones como la suya: *«Al final la construcción de las organizaciones no se da, yo por lo menos lo percibo así, no se da de una manera ideológica, ¿no?, es decir, no es en torno al debate, simplemente a la propaganda, que tú vas convenciendo progresivamente a gente, ¿no? Yo creo que no es casual que haya una generación de militantes que se hayan incorporado a las organizaciones de la izquierda a raíz del 15 M»*. Las organizaciones como IZAR *«probablemente no»* son un reflejo de la sociedad, pero tampoco tienen por qué serlo porque el conflicto social no se da con la misma intensidad ni de la misma manera, dice, en todos los ámbitos de la sociedad.

Otro matiz residiría en el sesgo geográfico de las entrevistas. Rebeca y Noé señalan que esa composición de clase media universitaria es propia de los movimientos sociales madrileños, y en particular de aquellos que desarrollan su actividad en el centro urbano, pero no es extrapolable a todos los territorios. Rebeca cuenta que en la asamblea del 15 M del barrio granadino del Almanjáy, donde empezó su activismo, había

dos tipos de gente: los obreros, hombres y mujeres, de toda la vida, que llevaban viviendo en el Almanjáy toda la vida y normalmente eran así todos de Izquierda Unida, ese era un tipo de personas, o sea el perfil de rojo tradicional de toda la vida que participa en su barrio, ¿no?, y luego había también estudiantes con rastas, tú sabes, de estos que se vienen a Granada, que están unos años, que luego se van y que bueno, pues que están ahí y que son... buah. O sea, jovencitos así alternativos y tal. Pero claro, eso luego a nivel de compromiso los que más estaban comprometidos por ejemplo en el círculo [la asamblea] pues era la gente que llevaba toda la vida, o sea los rojos tradicionales, gente obrera, de allí.

Noé cuenta que el perfil militante ya en la periferia de Madrid es distinto del hegemónico más propio del centro urbano. Y, por supuesto, que en otros territorios la composición del activismo es también otra:

Yo he tenido cierta suerte porque a los dieciocho me fui tres años a vivir a Alicante por mi cuenta, yo solo, y allí tuve la suerte de salirme del que era mi entorno de barrio, donde la militancia éramos todos del mismo entorno y una parte importante

era de la misma extracción de clase que yo, ¿no?, una clase media, así, que ha sido muy habitual quizá en Madrid, en determinados ambientes, ¿no?, gente muy universitaria, con cierto poder adquisitivo. Y cuando fui a Alicante la gente del entono libertario alicantina eran todos de clase trabajadora. Eso me ayudó mucho. Y luego, en función de los sitios donde he estado militando he tenido distintas experiencias.

Eva hace una crítica al lugar de enunciación desde el cual se percibe el activismo como internamente poco diverso. Hablamos del reproche que se hace a la izquierda de que, al haber perdido contacto con la clase trabajadora, se ha refugiado en las necesidades de la clase media (Hernández, 2017b; Dancygier, 2018): *«En ese discurso hay un sesgo de clase muy profundo, porque decir que la izquierda se ha refugiado en... No, perdona, la izquierda que tú ves se ha refugiado donde tú estás viendo, y como tú eres el único que hablas, porque escribes, es lo único que reconoces. Pero, no sé... allá donde existe precariedad y donde existe necesidad la gente coopera y emerge políticamente»*. Es una cuestión que surgirá con otros interlocutores: qué es la izquierda, qué es el activismo y qué es la política, o cómo quedan fuera del relato —también de este mismo relato que estoy haciendo aquí— las experiencias subalternas respecto de las cuales puede predicarse, citando a Spivak (2009 [1999]: 76), que *«el itinerario del sujeto no ha sido trazado de modo que ofrezca un objeto de seducción al intelectual representante»*.

9.2.4. Militancia y género

Agar cuenta que en CGT, durante los años que ella estuvo activa (y piensa que ahora sigue ocurriendo lo mismo) existía un sesgo de género muy claro en la actividad militante: *«Generalmente, ¿quién militaba? Militaban los chicos, cuando había una pareja. Militaban los hombres. Los que iban a la organización, si eran afiliados los dos, los que iban a la organización eran los hombres. ¿Por qué ellas no? Porque ellas se quedaban en casa, cuidando a los niños, haciendo la cena...»*. ¿Es un rasgo habitual de los espacios militantes? Varias de las personas entrevistadas señalan problemas parecidos. Noé dice:

Desde que yo empecé a principios de los noventa hasta ahora tengo la sensación de que los espacios de la autonomía... de lo que era la autonomía, que ahora es otra cosa, y de lo que era el movimiento anarquista, que ahora es otra cosa, eran espacios mucho más masculinizados que ahora. Eran espacios muy machirulos, donde los valores en positivo de la masculinidad estaban muy presentes, la agresividad, la violencia, la chulería, la falta de empatía con los propios compañeros en las asambleas, y pienso que eso ha ido evolucionando a un espectro... mejor. No digo que esté bien, porque queda muchísimo trabajo por hacer, pero hay más presencia de las

mujeres y de las compañeras y se tiene mucho más en cuenta sus opiniones y su forma de gestionar.

Débora tiene una opinión parecida a la de Noé, desde un perfil generacional y político equivalente: los espacios habituales de la autonomía han estado tradicionalmente muy masculinizados. Débora es más pesimista en su lectura del impacto que haya podido tener el feminismo para modificar la situación, que a su juicio sigue siendo la misma:

Para mí en los espacios militantes mixtos habituales, los de la autonomía, que son los que yo conozco, [...] lo que se sigue valorando aún hoy, aún a día de hoy —que parece que el feminismo, tanto en discursos como en prácticas es algo como que al menos la gente quiere escuchar, no sé si todavía leer mucho, pero bueno, piensa que tiene que saber de o al menos no lo puede menospreciar—, lo que realmente se valora está muy atravesado por los valores patriarcales en el sentido más... pues el discurso que cuadre, racional, que vaya argumentado de principio a fin y todo encaje, que sea muy bien construido lo público hacia afuera, con cierto carisma que también yo asocio a la masculinidad, tiene que ver con la manera de estar en la escena política. Y muchas otras cosas que tienen que ver más con la duda, con la indefinición, [...] con perfiles que hablan más desde un lugar mucho menos racional pues porque su manera de acceso al saber, al conocimiento y a la vida es mucho más intuitiva o ha ido más de experiencia en experiencia, o sea, que ha aprendido más desde ahí, pues no se va a expresar igual o no te va a parecer un discurso tan cuadrado, o dices una cosa y el otro la contraria, en fin, que las maneras de estar, de producir discursos, de acompañarte, etcétera, están muy marcadas en los espacios mixtos, sobre todo, de la autonomía por una valoración todavía de lo que habitualmente se asocia a lo masculino, y que es un poco algo cerrado, yo creo, a la inclusión de la diversidad.

Lea dice que incluso en una organización tan comprometida con la lucha feminista como es la suya, Anticapitalistas, el feminismo es un espacio acotado a las mujeres, que son minoría, y no permea el conjunto de la organización. Esta sigue estando muy masculinizada tanto en la composición como en las formas, si coincidimos con Débora en su caracterización de la masculinidad política, es decir, discursos cerrados (en sentido semiótico),²³⁴ asertividad, competitividad e incluso énfasis en la capacidad física: Débora

²³⁴ Aludo aquí a la distinción entre texto cerrado y texto abierto de Umberto Eco (1993 [1979]: 82-85): el segundo está construido de modo que solicita la cooperación interpretativa de las lectoras y lectores, es decir, su sentido no es completo sin esa cooperación, y puede tener, al menos, tantos sentidos como personas se presten a la misma. Eco habla de textos narrativos, pero extrapolado a la política podríamos considerar discurso abierto aquel que invita a una interpretación colectiva, que plantea una reflexión cuya conclusión no está predeterminada por el autor o autora. Por el contrario, el texto cerrado es unívoco: está construido para decir una cosa y solo una. Extrapolado al discurso político, pienso en una consigna, un mitin —cuya propia configuración indica que no se espera ninguna réplica que no sea un aplauso o un coro— o un boletín

dirá en un momento de la entrevista que la extensión de las protestas contra las identificaciones policiales racistas en Lavapiés tras el 15 M tuvo mucho que ver con el hecho de que la confrontación con la policía resultara atractiva para el activismo masculino, en un terreno, el antirracista, que tendría de por sí tendencia a la feminización. Míriam también identifica las tradiciones militantes de la izquierda radical con ciertos valores masculinos, en particular con *«el rollo antifascista, el ser una persona fuerte, [que] boxea, se pega con los nazis»*.

Quizás la idea de Débora de que los espacios masculinizados (asertivos, competitivos, unívocos) son por naturaleza cerrados a la inclusión de la diversidad pueda ponerse en relación con el hecho de que la militancia antirracista, por el contrario, esté más feminizada, según dicen algunas de las personas entrevistadas. Tanto en el caso de experiencias de trabajo «con» migrantes, como las de Débora en el Ferrocarril Clandestino o Noé en su asociación de barrio, como la de Tamar en el antirracismo político. Noé, después de hablar de una hipermasculinización de los espacios tradicionales de la autonomía y el anarquismo dice: *«En donde estoy ahora concretamente hay más mujeres que hombres»*. Tamar afirma que el antirracismo es un terreno de lucha particularmente feminizado: *«En la cuestión del antirracismo y de la migración y demás, dentro de las comunidades racializadas, como se ha dicho, somos sobre todo mujeres, o sea hay cuatro hombres, cinco hombres, lo que pasa es que son más visibles, como siempre»*. Débora habla del Ferrocarril Clandestino, un colectivo en el que convivía una mayoría de hombres migrantes, principalmente senegaleses, con una minoría de mujeres españolas que eran quienes llevaban la carga del activismo pero no de la representación del colectivo. Le pregunto si piensa que ese sesgo femenino tiene que ver con la atención, los cuidados, con tareas socialmente asignadas a las mujeres:

Éramos mujeres, aplastantemente mujeres. [...] No te sabría decir por qué pero es verdad que en los espacios en los que hemos intentado afrontar con esas asimetrías tan problemáticas a la hora de hacer espacios que quieren ser horizontales y democráticos, la mayoría de las personas son mujeres, porque eso también me ha pasado en el espacio que trabajamos con diversidad funcional. Claramente, en el trabajo doméstico parecería que es obvio porque las trabajadoras también son

de partido marcando la línea política. Evidentemente, puede ser también sometido a interpretaciones — como dice Eco, «[n]ada más abierto que un texto cerrado» (ibid.: 83)—, pero la interpretación es en cierto modo una violencia que se ejerce sobre el texto, no es algo que el mismo texto promueva.

mujeres, pero aquí los manteros son hombres. O sea, éramos hombres negros, en un momento que éramos bastantes y ponte que si fueran cincuenta tíos en una asamblea, una minoría de compañeros de Bangladesh, estamos de diez a quince mujeres en su mejor momento y éramos todas militantes, dos monjas de San Lorenzo y abogadas, ¿sabes? Esa mezcla que sí que tiene que ver con que buena parte del trabajo en ese momento tenía que ver con generar como mucho rollo comunitario, era muy de día a día, y era muy de cuidado y era muy de atender. Porque, por ejemplo, esto de ir a las comisarias por las noches y tenías que hacer que eras la novia de fulanito [...].

Enoc señala que en el Ferrocarril Clandestino, de hecho, se producían dinámicas micropolíticas que excluían del colectivo a los hombres blancos, para mantener esa división generizada de funciones mujeres blancas militantes/hombres negros migrantes. Se volverá sobre ello en el apartado 9.16.3.

9.2.5. Militancia y raza

¿Es habitual la presencia de personas racializadas en las organizaciones de izquierdas? Eva, como hemos visto, sí defiende que los espacios militantes son diversos, por lo menos los espacios del ámbito de la autonomía. Pone como ejemplo el encuentro municipalista MAC 4,²³⁵ organizado por la Fundación de los Comunes, que tuvo lugar unos días antes de la entrevista: «*El otro día en el MAC en [el taller de] feminismo, pues... había un montón de chicas que no habían nacido en España y que sus trabajos no eran académicos acomodados*». Débora, que en gran medida comparte perspectivas políticas y experiencias de militancia con Eva, piensa que sus espacios políticos, es decir, aquellos en los que ella participa, sí son diversos, pero porque la búsqueda de esa diversidad forma parte de su apuesta política.

Para la mayoría de las personas entrevistadas, la presencia de personas racializadas no tiene nada de habitual. Casi todas ellas, además, relacionan la diversidad étnica exclusivamente con la inmigración. Así, Agar cuenta que en sus alrededor de 45 años de militancia en CNT y CGT no ha conocido más que a una afiliada de origen migrante, latinoamericana, mientras que en la escuela de música recuerda a algunas personas de origen migrante, pocas, también hispanas: «*No hay ningún árabe, ningún subsahariano,*

²³⁵ MAC 4 es la cuarta edición del encuentro Municipalismo, Autogobierno, Contrapoder, celebrado en Madrid del 22 al 24 de junio de 2018. Se trata de unas jornadas de reflexión sobre los retos y límites de las candidaturas municipalistas que desde 2015 lograron representación o incluso el gobierno de distintas poblaciones españolas. Las tres ediciones previas del MAC se celebraron, respectivamente, en Málaga, Pamplona y La Coruña.

ninguno de países del Este». También Abel dice que en IU hay «muy pocos migrantes», aunque no tiene claro por qué. Su forma de enfocar el tema sugiere que identifica la diversidad étnica con la política internacional y los lugares de origen: «En el caso de América Latina se suelen más organizar entre ellos... Por ejemplo sí que existe la agrupación de Alianza País,²³⁶ bueno, lo que quede o el debate que tengan entre ellos; de la gente de Perú, de la gente de Colombia... Y luego de la gente árabe, pues... tenemos contactos de gente palestina, de la gente saharauí, pero no entran en los partidos españoles». Pregunto por personas de origen marroquí, que sería el grupo más numeroso entre los «árabes»: «No, marroquí fíjate, coincidimos el otro día en una reunión y sí que vinieron gente del Rif, pero así como militantes no tenemos, realmente».

Elisabet también piensa que esa diversidad es inusual, aunque en su caso comparte habitualmente espacios de militancia con personas de origen latinoamericano, cuya presencia en los movimientos sociales piensa que es más habitual debido a que es *«gente con la que compartes idioma, con la que parece que te une algo más»*. Para Sara, la racialización es algo que en última instancia remite a la clase. Naturaliza en cierta medida la ausencia de personas racializadas en la izquierda porque piensa que, en general, están fuera del estándar de clase media universitaria que predomina en los ámbitos militantes. Quien alcanza ese estándar, se *«desracializa»*, mientras que quien no lo alcanza, está a la misma altura que una persona blanca de su misma clase social, que tampoco suele acceder a los espacios de activismo:

Lo que se considera, digamos, racializado, lo que se considera pues eso, digamos como con otros orígenes, ¿no?, si lo asocias a que es, por los propios movimientos migratorios, son gente que suele estar en otras, digamos, en otras escalas, ¿no?, en otras escalas sociales, no se pueden mezclar. Y la gente que conoces del ámbito universitario yo creo que se desracializa un poco, o sea que hay... creo que ahí hay ciertos procesos de desracialización. Entonces por eso creo que queda completamente separado, pues a lo mejor la chica negra o la ecuatoriana o el no sé qué, ¿sabes?, que conoces de la facultad, va a las asambleas, a las reuniones y es que no va en calidad de diferencia. En cambio la diferencia se queda fuera porque es que no puede entrar ahí, porque los códigos son otros, o sea, creo que hay una diferencia de clase importante... Pero que pasa ahora mismo con la gente, digamos, que ha nacido en España, que no es racializada, que tampoco se acerca mucho a esos

²³⁶ Alianza País es la candidatura de izquierdas que gobierna en Ecuador desde 2006, encabezada primero por Rafael Correa y después por Lenín Moreno.

lugares. O sea, nosotros el otro día estábamos hablando, en el grupo parlamentario solo hay una persona que no tenga estudios universitarios. Y en el Labo,²³⁷ ¿cuánta gente había? Y la que había se notaba que no los tenía.

Algunas de las personas entrevistadas piensan que existe una diversidad incipiente. Noé pone de ejemplo a su asociación, que trabaja «con» chavales (y por tanto hay una división generacional y de funciones): *«Aunque dentro de la asociación, que funciona con socios y voluntarios y voluntarias somos blancos la mayoría, hay solamente una mujer que es guatemalteca [...], dentro de lo que es el aspecto de los participantes, de los menores, ahí hay una multiculturalidad mucho más interesante, ahí sí hay mucha más mezcla»*, pero señala que es un fenómeno reciente y que hasta hace poco todo su entorno social era blanco. Ismael también lo señala como algo incipiente en los colectivos LGTBIQ+:

Es un tema del que se está hablando mucho ahora, no sé muy bien por qué, que durante mucho tiempo fue un tema tabú por lo menos en los colectivos más, digamos, oficiales o más institucionalizados, y ahora sí que están emergiendo dentro de esos colectivos más institucionalizados ciertos espacios para... de alguna manera que animan a la participación de las personas LGTB migrantes. ¿La participación es real? No. [...] Y además yo creo que predomina sobre todo la gente que proviene de Latinoamérica, ¿no? Sin embargo africanos, por ejemplo, no vemos, o es superdifícil. Sin embargo en los colectivos más autónomos tampoco es real esa participación, pero sí que es cierto que preocupaba desde mucho antes.

Dina dice que la participación de personas migrantes en espacios de militancia, por lo general «es difícil», salvo en algunos espacios concretos, pero que también existe una presencia y un debate incipientes:

Lo comentamos con mis amigos que no son inmigrantes y que están en ese tipo de colectivos y notamos la falta de participación de población migrante, ¿no? Es como... ¿por qué falta, no? Y hay un debate detrás de eso, está claro que hay un debate de por qué, ¿no?, si defendemos una misma ideología de derechos, de participación e incluso se habla de inmigración, de injusticia, se habla de muchas cosas dentro de esos colectivos pero no está la población migrante. Y es un debate que está saliendo mucho a flote. Está saliendo en todo. En activismo, en espacios, digamos, que representan otra ideología social y que están abiertos al público, que falta la parte migrante. Está pasando mucho en el feminismo también, o sea que ha habido muchas críticas últimamente, ha habido mucha repercusión mediática sobre si se había

²³⁷ Se refiere al centro social El Laboratorio I (1997-1998 y a su continuación, el Laboratorio II (1999-2000).

incluido o no a la mujer migrante dentro del movimiento feminista. O sea que es un debate que se está trabajando.

En ese debate incipiente, interviene el recambio generacional en las migraciones, es decir, la emergencia de una generación de personas nacidas o socializadas en España, cuyos modos de vida son más parecidos a los del activismo blanco:

Tenemos una población migrante diferente en España ahora que antes, o sea, antes la población migrante que había pues se dedicaba más pues como a... a solucionar sus problemas básicos, ¿no? Tener papeles, tener tal. No tienen tiempo, no tienen como tiempo a... como digo yo, a lo que ellos definen como modernidades, ¿no? Siguen como más con lo básico: «Buscándome la vida, buscándome un trabajo, no tengo tiempo, estoy centrado en trabajar y en salir y sobrevivir». Porque si te das cuenta que las personas que son activistas normalmente, ya fueran de la población migrante, incluso de la población local, son personas que tienen un poco más de tiempo, ¿no?, o somos un poco más privilegiados, ¿no?, que tienes tu posición laboral, o... no sé cómo explicártelo... o estás más protegido socialmente, ¿no? No te estás buscando la vida.

No obstante, en opinión de Dina la adquisición de los estándares de clase media no supone una «desracialización», si usamos la expresión de Sara, es decir, no franquean automáticamente el paso de las personas racializadas a las organizaciones políticas. La raza sigue siendo una barrera:

Y por otro lado ahora sí hay una población, digamos, que ya tiene más tiempo y debería estar presente en este tipo de sitios y no está. Pues creo que... hay un posicionamiento de poder, ¿no?, hay una estructura, ¿no?, que la población migrante pues a lo mejor no se siente identificada con el movimiento que se está haciendo, porque no integra los valores que la persona tiene, ¿no? En muchas ocasiones no integra, no de forma consciente, no sé de qué forma, pero a lo mejor un espacio o un movimiento defiende a la población migrante pero no integra los valores de la propia población migrante, ¿no? Desde su forma de pensar, su forma de comportarse, su forma de predicar una religión u otra... que son cosas que a lo mejor aíslan a las personas en este tipo de espacios, yo creo.

Míriam abunda en esto último, el choque de ciertas culturas de la militancia con los valores o las formas de participación de personas que pueden ser ajenas a las traiciones de la izquierda blanca. Dice de Corriente Roja: «Considero que una mujer con velo no sería la primera organización a la que entraría». Las razones son esa composición mayoritariamente blanca, heterosexual y «mayor», pero también la tradición atea y ciertas

formas militantes igualmente tradicionales que identifica en particular con *«el rollo antifascista, el ser una persona fuerte, [que] boxea, se pega con los nazis; creo que una persona que no tiene esa actitud en la vida y que no tiene especial interés en ponerse en ese nivel de pasión política en ese sentido, creo que le costaría»*. Sin embargo, igual que Judit con el PSOE, piensa que su organización es de las más abiertas a lo diverso: *«Pero sí que es verdad que dentro de las organizaciones de izquierda que existen, creo que Corriente Roja es de las más dialécticas con esa cuestión. En plan de comprender que una persona que viene de otras raíces tiene contradicciones con respecto a la organización que existe, pero la entrada de esa persona sí que se intenta»*.

Séfora desmiente la idea de que el recambio generacional facilite la participación de personas de origen migrante, al menos las que proceden de Marruecos. Piensa que aún tienen en gran medida vedados los espacios de la política formal —quizás menos la que se hace desde los movimientos sociales— y que la participación que existe está muy mediada por la intervención del Estado marroquí:

Creo que hay ciertos espacios donde la sociedad no nos permite todavía a los hijos de migrantes tener una presencia potente. Porque tampoco desde... o sea ni desde España ni desde Marruecos se nos está permitiendo. O sea, está todo como muy, cómo te diría, muy cuadriculado, muy pensado, ¿no?, muy cerrado. Por ejemplo, sé que hay un montón de chicos que están participando o militando en el Partido Popular, gente muy vinculada al consulado marroquí, gente de derechas, chicos que han venido aquí a estudiar, o sea, es decir, gente sin ninguna trayectoria migratoria, simplemente han venido con recursos económicos potentes, han venido aquí a estudiar y están militando en el Partido Popular. La gente de izquierdas estamos más... bueno, pues trabajando más desde las bases, yo por ejemplo en el 15 M tuve muchísima participación, porque me identificó muchísimo, ¿no?, o sea lo que estaba pasando en la calle, lo que estaba pasando en mi entorno social más inmediato, me identificaba porque era mi realidad.

Si el espacio asociativo más de derechas o menos definido políticamente está intervenido en alguna medida por el Estado marroquí —algo en lo que Séfora insiste y que también señala Moisés—, también los militantes de izquierdas son objeto del control policial que ejercen ambos Estados, lo que desanima la participación: *«Es un paripé esto de la participación de las personas marroquíes. Mira, Marruecos tiene una... cada vez me doy más cuenta sobre todo con el tema del Hirak. Sus tentáculos van muchísimo más allá de lo que nosotros imaginamos y de lo que nosotras imaginamos»*. Existe una estrecha

colaboración, dice, entre España y Marruecos para controlar a los activistas marroquíes o de origen marroquí en territorio español, a veces bajo la cobertura de la lucha contra el «yihadismo»: *«Como yo hay un montón de hombres y mujeres que participamos, militamos, y que no tenemos ninguna vinculación religiosa con el islam y sin embargo nuestros datos están ahí».*

9.2.6. División de funciones

Una cuestión estrechamente relacionada con la anterior, es decir, la mayor o menor participación de personas racializadas en organizaciones de izquierdas y movimientos sociales, tiene que ver con las formas de participar. Varias personas apuntan a la existencia de una división de funciones entre personas blancas y personas no blancas en determinados contextos militantes. Veremos esto con más detalle en el apartado 9.4., que trata del lugar que ocupa el antirracismo en la izquierda, pero se adelantan aquí algunos rasgos. Eva, por ejemplo, que es la que defiende quizás más vehementemente la composición diversa de los espacios políticos en los que milita, reconoce que, en última instancia, *«la generación de discursos es autóctona»*. Es decir: las personas racializadas tienen poca participación en el debate político, lo que le parece en cierta medida lógico dado que se trataría de personas recién llegadas a un contexto cultural que no es el suyo y cuyas claves no dominan. Es el mismo razonamiento que desgrana Débora a lo largo de la entrevista, refiriéndose a experiencias de antirracismo militante en las que se daba una fractura, a su juicio inevitable, entre personas blancas con una larga trayectoria militante y personas migrantes en su mayoría recién llegadas:

Había muchas cosas que solo lo podíamos hacer los blancos, la gente de aquí, por muchísimos motivos, pero sobre todo por la lengua, como ir a juicios y tal, y por el estatus jurídico, que es que tienes papeles y los otros no, entonces tienes que ir a comisaría a defender a los compañeros, pues no podía ir otro compañero sin papeles, pero sí podía acompañar al ambulatorio, sí puede dar, a su vez cuando pueda, clases de castellano, sí puede hacer un montón de otras cosas también de asesoría jurídica dentro de la asociación, por lo que intentábamos eso, como que no hubiera un «los blancos son los que ofrecen, dan, resuelven y por lo tanto deciden, y los otros están ahí a verlas venir», sino que intentar en la medida de lo posible democratizar eso.

Ahora bien, ¿se conseguía esa democratización o era más una realidad que un deseo?

Era un objetivo muy principal, y era objeto de continuas revisiones y discusiones de grupo. [...] Con respecto a sí se conseguía, pues es que ha sido el eterno dilema. Yo

creo que durante comisión de aquí, ya te digo, eran principalmente hombres, jóvenes, la mayor parte senegaleses, muchos provenientes profesionalmente de la pesca, pescadores o vendedores de pescado, y las mujeres éramos principalmente blancas, militantes, lo que yo defino como clase media aunque si vas por perfil formativo, universitarias. Eso la gran mayoría de las que estábamos ahí, que igual éramos el diez por ciento de la asamblea.

Enoc y Abraham hablan desde su perspectiva de migrantes senegaleses que compartieron esas mismas experiencias militantes y confirman la disimetría de funciones y poder, que vinculan, como dice Débora, con una situación de desigualdad real de condiciones, pero también con la pervivencia de ciertos *habitus* blancos en la gestión de la diferencia racial. Noé lo explica:

Porque recuerdo que hablando con gente de La Villana, de la asociación de inmigrantes de La Villana, un día cenando me decían que ellos percibían mucho un racismo paternalista, que igual que en la calle perciben un racismo xenófobo y agresivo, contrario, que ellos en nuestros espacios percibían un racismo en positivo pero muy paternalista, es decir, como de quererles proteger, de quererles ayudar en exceso, de tratarles un poco como... como de estar un poquito por encima, tutorizando lo que hacían, ¿no?, y que eso les tocaba las narices, evidentemente.

El dilema, dice, tiene que ver con la sectorialización de las luchas, es decir, se caería en el paternalismo «*en las luchas específicas de sus problemas como migrantes, porque ese problema no se tiene por qué dar en un conflicto laboral o en una lucha por la vivienda*».

Raquel piensa que es habitual que en los colectivos exista «*ese sector intelectual como que se piensa que ellos son los únicos que pueden enseñar y no ver que también uno les puede enseñar, aunque no seas una profesional y aunque vengas de abajo*». En los espacios de militancia que ella llama «*mixtos*», es decir, en los que hay migrantes y no migrantes, esa jerarquía entre el «*sector intelectual*» y el resto coincide en alguna medida con la división racial. Habla del último congreso de economía feminista,²³⁸ cuya mesa estaba compuesta íntegramente por «*economistas, periodistas o trabajadoras sociales*» entre otras profesiones con base universitaria. «*Sentía que estaba aprendiendo nuevas cosas. Pero también hay compañeras que... Tú puedes tener toda la buena intención de trabajar con migrantes, pero tienes que tener un cuidado constante, constante, y es de*

²³⁸ Jornada Estatal de Economía Feminista, Madrid, 7 de octubre de 2017.

cuidar tu lenguaje. Porque si tú hablas como tú, todos pueden estar mirándote a los ojos y tú puedes estar muy creído de que te están entendiendo y no es así».

En este punto resulta útil evocar la idea de mercado lingüístico y la existencia de códigos restringidos: «Las leyes del mercado ejercen un efecto muy importante de censura en aquellos que solo pueden hablar en situación de lenguaje espontáneo», escribe Bourdieu, (2002 [1978]: 153), es decir, al margen de las leyes inmanentes que rigen la forma de expresión propia del campo especializado. El terreno de la política, también el del activismo de izquierdas, igual que otros campos especializados, «tiene sus propias leyes y tiende a censurar las palabras que no van de acuerdo con esas leyes» (ibíd.). Para Bourdieu, el capital lingüístico «es una de las mediaciones a través de las cuales se lleva a cabo la homogamia de clase» (ibíd.), por lo que en última instancia la existencia de códigos lingüísticos y discursivos restringidos reproduce —en el sentido de que la mantiene, la refuerza— la condición subalterna de quienes no pueden acceder a ellos; de quienes, en palabras de Bourdieu, no tienen «la relación desenvuelta de los que están en su elemento» (ibíd.), y que para Raquel son, en este caso, las personas migrantes. Quizás de ahí el papel puramente simbólico que, según Tamar, se reserva a las personas de origen migrante en los campos militantes. Al menos —esto lo añadido yo— hasta que demuestran una capacidad de homologarse con el activismo blanco en su manejo de los códigos discursivos, que es, parece, una de las claves de la construcción del sujeto político racializado que se abordará en el apartado 9.14. Remito aquí a la idea, que formula Sara, de que el acceso a la universidad supone en cierta medida una forma de «desracialización».

Tamar, en efecto, piensa que la izquierda tiende a reservar a las personas racializadas un papel subordinado y simbólico, a veces exótico: «*Nuestra participación, o para lo que ellas pensaban en nosotras, era para la DJ que va a poner cumbia y para la cocinera que va a hacer el hummus vegano*», dice de unas jornadas feministas que en gran medida marcaron el inicio de su militancia antirracista. Más adelante se cuenta la anécdota completa. Es en gran medida el eje de su discurso, que gira en torno a la necesidad de autoorganización de personas racializadas y la construcción de un sujeto político propio, para escapar a una instrumentalización que considera prácticamente inevitable en las organizaciones de la izquierda blanca.

9.2.7. ¿Hay espacios de militancia más favorables a la diversidad?

Una cuestión que planteo es si existen espacios de militancia naturalmente más favorables a la diversidad. En una discusión con una de las personas entrevistadas, meses antes a la realización de la entrevista, surgió la cuestión de la diversidad, en relación sobre todo con la participación de mujeres en las organizaciones y espacios de izquierdas. A grandes rasgos, nos preguntábamos por qué organizaciones de la izquierda «clásica» como Anticapitalistas tienen un sesgo masculino tan marcado (aunque luego aplique mecanismos de corrección en los puestos de representación) y otras del ámbito de los movimientos sociales, ligadas a demandas inmediatas podían mostrar el sesgo contrario (pensábamos en experiencias como la PAH y otras). Esa persona dijo: «Hay más mujeres en las luchas que realmente importan». Es decir: en aquellas que se basan más en la resolución de problemas ligados a lo cotidiano que en la producción y reproducción de discursos y espacios simbólicos. Aquí voy a traer a colación, de nuevo, a Bourdieu (1977a), quien tratando de cómo influyen las diferencias sociales a la hora de manifestar opiniones políticas, señalaba que si bien habitualmente hay un sesgo que privilegia a los hombres sobre las mujeres y a las personas más instruidas sobre las menos instruidas a la hora de expresarse políticamente, cuando se trata de cuestiones que afectan a la vida cotidiana y a lo particular, como todo lo que concierne a la vivienda, la alimentación, la sexualidad, los hijos, etc., las diferencias se debilitan o incluso se anulan (Bourdieu, 1977a).²³⁹ Varias de las entrevistas se prestan posteriormente a tratar la cuestión, y en algunos casos, como con Noé, planteo abiertamente mi duda aun a riesgo de orientar la

²³⁹ En cuanto al sesgo de género, señalaba que en términos generales las mujeres expresaban menos opiniones políticas que los hombres, salvo en los casos en que esas opiniones políticas pudieran leerse en términos éticos. Así, frente a una serie de preguntas sobre las relaciones entre Francia y Argelia, las mujeres tendían a formular opiniones en la misma medida que los hombres en relación con problemas como las condiciones de trabajo y vivienda que Francia daba a los inmigrantes argelinos, mientras que se abstendían de responder en mucha mayor medida a cuestiones planteadas, dice Bourdieu, de una manera más propiamente política, esto es, más abstracta, como las relaciones bilaterales entre Francia y Argelia. Bourdieu achacaba esto al hecho de que los problemas éticos se relacionan con un terreno, el de la moral, en el que la tradición social reconoce la competencia de las mujeres (Bourdieu, 1977). Me reconozco sorprendido ante la explicación, porque intuitivamente —y aquí recuerdo que el mismo Bourdieu insiste en que la realidad social es contraintuitiva (Bourdieu *et al.*, 2002 [1973]: 27 y ss.— yo ponía la carga de la diferencia en un exceso masculino y no en un defecto femenino; es decir: adecuarse al rol social masculino implica formular opiniones sobre todas las cosas, se sepa o no algo acerca de ellas, mientras que las mujeres pueden limitarse a hablar de lo que realmente conocen. No en vano el estereotipo social del *cuñado* —acaso heredado del equivalente francés, el *beauf*, más antiguo— es masculino. Quizás en la realidad intervengan ambos factores. También Débora asocia la masculinidad a ciertas formas asertivas y omnicomprendivas de producir discurso.

respuesta. ¿Son más diversos los espacios dedicados a la obtención de resultados prácticos a corto y medio plazo que aquellos que se dedican sobre todo a reproducir una posición ideológica?

Pues yo pienso que sí, lo son, porque la gran diferencia —a mi pesar, porque soy anarquista y lo veo ese defecto también dentro del mundo anarquista— entre los espacios más ideológicos y los espacios más cotidianos es que en los espacios cotidianos se plantean problemas reales y se buscan soluciones reales, con lo cual tenemos mucha más gente, la gente que tiene problemas reales es todo tipo de gente: mujeres, migrantes, menores, y entonces ahí se va a dar una mezcla que en los espacios de afinidad ideológica no se va a dar tan fácilmente. En ese sentido sí, son más ricos. Otra cosa será [...] las relaciones de poder que se dan dentro de esos espacios diversos.

Noé se refiere con esta última precisión a la división jerárquica de funciones que he comentado en el apartado anterior. Con Lea surge una comparación explícita entre Anticapitalistas y la PAH:

Yo creo que Anticapis tiene una parte de intelectualidad y de teoría política abrumadora que hace que gente que no está acostumbrada... no gente siquiera que no pueda aprender o llegar a esos niveles de aprendizaje de teoría política, sino que se sienten abrumados... No es tan accesible para que esa gente se sienta acogida. La PAH en cambio, creo que el trabajo como está destinado principalmente a la acción y a la incidencia y eso ha hecho que no se base todo en una teoría política sino que el aprendizaje de lo que es la teoría política se ha hecho sobre la acción directa sobre... pues en este caso sobre la vivienda, ¿no?

Piensa que Anticapitalistas, antes de integrarse en Podemos, centraba su trabajo en la dinamización de movimientos sociales y la reflexión política sobre los mismos y que en la actualidad, a medida que el proyecto de Podemos se va desgastando, «se está empezando a ganar otra vez esa parte buena que tenía Anticapis de estar siempre dentro de los movimientos sociales y haciendo lucha ahí». En definitiva, dice, «al final, mediante acción y trabajo más práctico se puede llegar a la misma concepción política de lo que ocurre en el mundo y de lo que tenemos que aprender que debatiendo todos los días sobre Gramsci o Trotsky».

Personas como Séfora o Raquel confirman con su propia experiencia la idea de que los movimientos sociales que se organizan en torno a cuestiones que afectan a la cotidianeidad son más inclusivos que las organizaciones. Raquel renació a la militancia

política con el 15 M, cuando llevaba cuatro años en España y alrededor de veinte alejada del activismo. Séfora, que como hemos visto tiene muchas dudas sobre la posibilidad real de participación política de personas de origen migrante, y especialmente marroquíes, también se refiere en su caso al 15 M: *«tuve muchísima participación, porque me identificó muchísimo, ¿no?, o sea lo que estaba pasando en la calle, lo que estaba pasando en mi entorno social más inmediato, me identificaba porque era mi realidad»*.

«Allá donde existe precariedad y donde existe necesidad la gente coopera y emerge políticamente», dice Eva, y ese es uno de los presupuestos de la autonomía. *«Cuando dices: en Podemos no hay no sé qué [refiriéndose a la diversidad]. No, claro, en Podemos no, pero tú vete a La Villana de Vallekas. ¿Quién va ahí? Pues la gente que lo necesita, y hay gente de todos los perfiles, de todos los perfiles en todos los sentidos, porque es que tú puedes ser musulmana y ser lesbiana»*. Eva considera que el énfasis en lo identitario, tan habitual en las organizaciones de izquierda y en otras que siguen su estela, como el movimiento descolonial, es quizás producto de políticas más apegadas al discurso. Mientras que en las experiencias de autoorganización subalterna, más enfocadas a la gestión de situaciones concretas, conviven perfiles de personas muy diversos y la articulación de las diferencias se gestiona de una forma más espontánea.

También Débora, desde el mismo espacio político de la autonomía, sostiene que la política no es algo predefinido sino que surge de luchas concretas, a partir de la cooperación de personas en ocasiones muy diversas en torno a intereses comunes: *«No pensar que la política es algo que te piensas que es política, sino que sí que es algo que te inventas y reinventas con los que la haces»*. Para Débora, la política está ligada íntimamente a las condiciones de vida, y ese precisamente era uno de los ejes del Ferrocarril Clandestino:

Hubo un rollo como muy de generar desde lo más material, de tener una caja de resistencia, de generar desde las fiestas con dinero para sostenernos, cuando digo sostenernos es porque la asamblea decidía pues había un compañero, una vez se murió un familiar de alguien, para poder llevarlo a su país, no sé qué Fulanito que había tenido problemas... ellos decían dónde iba el dinero; pues generar como esa capacidad material de sostén.

También piensa que experiencias como la autoorganización de los manteros, a los que en principio consideraban no politizados, desafía la comprensión de lo que es la organización y la acción políticas: *«A mí me parecía que los compañeros de la Asociación Sin Papeles*

en principio no eran militantes o no estaban politizados, pero la verdad es que el nivel de generosidad, de apoyo mutuo, que ellos despliegan, [...] es mucho más exigente políticamente que alguna de las cosas que hacemos en los colectivos no migrantes».

Rebeca atribuye más diversidad al movimiento feminista: *«Es muy variado, porque te encuentras a todo tipo de gente: a mujeres con estudios, sin estudios, feministas con título, feministas sin título, te encuentras de todo».* La razón es que el movimiento feminista en cierta medida se ha superpuesto a la izquierda clásica como eje de contestación social —idea que comparten Débora y Eva—, y además es más reciente, con lo que arrastra menos lastres organizativos o identitarios: *«Al movimiento feminista en concreto se le exige mucho más que a cualquier otro movimiento. Se le exige que sea mucho más impecable, tanto en el tema del tratamiento de lo racial y lo racializado y todo esto, que cualquier cuestión».* El movimiento feminista tiene que mostrar una mayor transversalidad, desde la gestión de las diferencias hasta la ecología, *«y a lo mejor a otros sectores de la izquierda no se les exige tanto».*

Ismael, al contrario que todas las anteriores, piensa que las carencias en materia de diversidad son un problema estructural, es decir, afecta a todo tipo de organizaciones y espacios políticos, no solamente a aquellos que tienen una estructura organizativa formal. No obstante, en el ámbito concreto LGTBIQ+ sí reconoce que la cuestión del racismo se introdujo antes en el ámbito asambleario que en los colectivos formalmente constituidos:

Yo recuerdo que la Transmaricabollo²⁴⁰ sí que ha tenido como prácticas más interseccionales, ¿no?, desde hace mucho tiempo, también creo que el haber nacido en el 15 M lo ha llevado a ello, porque el 15 M al final yo creo que al tener demandas como tan dispares pues de alguna manera se obliga... le ha obligado a tener como una práctica más de articulación. Sin embargo los colectivos LGTB no. [...] Igualmente la emergencia del debate en los colectivos LGTB oficiales también, de alguna manera, ha sido motivada porque ya en otros espacios del mismo sector, del movimiento LGTB, ya sí que se hablaba de ello y de alguna manera se interpelaba, incluso con acusaciones de racismo, a estos más oficiales.

²⁴⁰ Asamblea LGTBIQ+ emanada del 15 M. Véase: <http://asambleatransmaricabollodesol.blogspot.com/> (consulta: 3/1/2019)

9.2.8. Espacios de participación formal

En las entrevistas se nombran dos colectivos de migrantes integrados en organizaciones políticas, uno en el PSOE y otro en Podemos. El del PSOE es el Grupo Medina, antes llamado Grupo Federal Árabe-Amazigh. Isaac lo presenta como un colectivo institucionalizado:

El lenguaje importa y es por ello que la última coordinación del Grupo como tal antes de integrarse en Diversidad y Ciudadanía Inclusiva, fue cambiar el nombre de Grupo Federal Árabe a Grupo Federal Medina. Buscábamos un nombre inclusivo y no excluyente, que hablara en positivo de la construcción de la ciudadanía bajo el paraguas de la plena ciudadanía, un sumar con los que suman desde un punto de vista laico, feminista y plural. La palabra Medina no «extranjeriza», nos habla de la ciudad y por tanto de la ciudadanía.

Habla también de que es el único grupo de estas características que hay en el espacio de la izquierda: *«Ha sido decepcionante ofrecer asesoramiento gratuito a otras formaciones de izquierda para que, con sus puntos de vista, desarrollen grupos de trabajo en el mismo sentido inclusivo y ver que lanzan grupos menos inclusivos o que cometen el error de acometer los problemas, por ejemplo, de la comunidad de ciudadanos musulmanes de España siempre desde el punto de vista de la migración».*

Séfora no está en absoluto de acuerdo: *«¿Puedo hablar del colectivo Medina? Que yo he participado y eso es un paripé»* Cuenta que en los tiempos de la asociación Shababia, *«que éramos un grupo de seis chicas y dos chicos»*, el PSOE trató de captar a los miembros de la asociación. Uno de los chicos fue el primer marroquí que entró a militar en el PSOE y a partir de él se formó el grupo Medina, del que posteriormente fue relevado. *«Al final es un grupo consultivo pero no militan en el partido como tal. Hay personas que militan y pertenecen al grupo y otros que no».* Sugiere que Medina es un nombre que tiene detrás a muy poca gente.

Si el PSOE hubiera institucionalizado ese espacio, bueno, pues sí, yo lo puedo ver como que el PSOE es el primer partido que tiene ese espacio de participación. Pero al final la gente que lo compone es un chico de Alicante, un chico, o sea un marroquí —además este es marroquí, no es de origen marroquí— que milita en el PSOE. ¿Cuántos militantes tiene el PSOE en Alicante? Hay uno, estamos hablando. Otro de Barcelona, otro de no sé qué, o sea, como que no son —pero en ningún sitio, ni siquiera en Podemos—, no somos el reflejo de la sociedad, ni muchísimo menos. Al

final, creo que somos más monigatos, monigatas que los partidos políticos utilizan para captar los votos de la población migrante que otra cosa. Yo lo vivo así.

Judit dice algo parecido de este y otros grupos dentro del PSOE, cuyas actividades apenas son conocidas por la militancia:

Sí que defendemos políticas que favorezcan la integración, con los inmigrantes, sí promovemos eso, pero yo no sé si realmente contamos con ellos. Yo puedo desear lo mejor a cualquier comunidad inmigrante que venga de cualquier país, pero ¿cuento con ellos a la hora de esa integración? Mi percepción es que... no sé explicarlo bien... pues, cuesta mucho. El Grupo Afrosocialista: pues es un grupo que a mí no me llega... y sé que hacen cosas, pero no llega lo que se está haciendo dentro del partido con problemas de las personas socialistas que vienen de África. No llega, o sea, llega, me llega, que hay una fiesta todos los años y hay que ir a la fiesta a apoyar a los compañeros afrosocialistas, que vamos a apoyarles, pero ¿realmente por lo que se trabaja se ha conseguido algo? Pues sí, se habrán conseguido cosas, pero no nos llega, a mí como militante no me llega.

Séfora señala que, en cambio, en Podemos sí existe un grupo activo, aunque no esté constituido formalmente: *«El único partido político que da ese espacio de participación es Podemos. De hecho yo milito con Podemos Comunidad de Madrid donde la presidenta, vamos, la presidenta... la persona responsable, Dina [Bousselham], que es de origen marroquí, toda la gente que tiene a su alrededor, todos somos de origen migrante, todos y todas».*

Moisés, que es miembro del grupo Medina, confirma que está en vías de disolución. También señala la existencia de un colectivo en Podemos:

En Podemos hay un grupo, lo que pasa que el modelo yo creo que ha habido errores en el modelo, bueno hay un grupo de trabajo de inmigraciones aquí en la Comunidad de Madrid, de hecho lo llevaba o creo que sigue llevándolo Dina, es increíble esa chica, trabaja mucho con nosotros. Lo que pasa es que yo creo que es un error mezclar la migración magrebí con la latina, es que creemos que son realidades tan distintas que al final pues hay prioridades distintas en las comunidades. Pero desde luego, Medina es un grupo mucho más... con más historia.

A Sara sin embargo no le suena. Únicamente señala que en Podemos Comunidad de Madrid, en algún sitio, ha habido participación de *«la comunidad ecuatoriana»*, pero muy anecdótica. Le pregunto por el Círculo Podemos Musulmanes. *«Me quiere sonar»*, dice. Podemos Musulmanes fue uno de los muchos círculos (agrupaciones locales o

sectoriales) de Podemos, formados espontáneamente por inscritos en el partido y a los que más tarde se exigió un proceso de regularización y reconocimiento por la organización.²⁴¹ Los círculos de Podemos iban a ser las bases sociales de participación directa en el cambio que prometía esta organización, pero en la práctica quedaron en un segundo plano respecto a la estructura más formal y tradicional de la que se dotó el partido. El Círculo Podemos Musulmanes (Verdú, 2015) fue uno de los primeros en formarse, a finales de 2014, pero también uno de los que nunca logró el reconocimiento de la organización y acabó desapareciendo. Debo decir que hice trabajo de campo en el Círculo Podemos Musulmanes entre 2015 y 2017, sin embargo creo que los datos que tengo son irrelevantes para esta investigación y que las líneas generales del Círculo están bien reflejadas en el artículo de Daniel Verdú que he referenciado más arriba.

9.3. El racismo como problema social

Nos parece normal que haya gente que esté excluida de la ciudadanía, pero no nos parece normal que cuentes un chiste sobre negros. (Ismael)

En este apartado se responde a la pregunta de si el racismo es un problema relevante a nivel social. La pregunta puede entenderse de dos modos: si el racismo existe como un fenómeno extendido y relevante en la sociedad y si el racismo está constituido como problema social, es decir si es percibido como tal y tiene por ejemplo una traducción mediática o política. Las posiciones oscilan entre dos polos: por un lado, el de considerar que el racismo es un fenómeno más político que social. Es decir, que se trata más bien de un problema inducido desde instancias políticas y mediáticas con el objeto de instrumentalizar las migraciones, pero que la sociedad española en términos generales no es racista, o si lo es, la causa está en esa incitación que se hace desde determinadas posiciones políticas e intereses mediáticos. En el otro extremo estaría quienes piensan que, al contrario, el racismo existe en la sociedad pero que no tiene una particular relevancia política, al contrario que en otros países europeos, donde ocupa gran parte del debate público. Esa ausencia de traducción política del racismo también indicaría que su importancia como problema social en España es relativa. Entre medias se sitúan quienes creen que el racismo sí es un problema social y político relevante en España, aunque la

²⁴¹ Véase <https://podemos.info/circuitos/> (consulta: 3/1/2019).

izquierda (las organizaciones y los movimientos sociales) apenas lo esté afrontando políticamente.

9.3.1. El racismo es un problema más político que social

Judit dice percibir el racismo como un problema social, pero creado por los intereses políticos del adversario, dentro del marco izquierda-derecha al que suele referirse: *«Yo creo que sí [es un problema], pero porque hay gente que se encarga de que lo sea. Yo creo que la derecha se encarga que el racismo nos dé miedo, nos preocupe y odiamos al que es diferente. De ahí los mensajes de: "Vete a tu casa, me quitas el trabajo"»*. Dice que en el PSOE —a cuyos militantes que considera, como hemos visto, *«un reflejo de la sociedad»*— existe una percepción positiva de la inmigración: *«Ahí sí que es verdad que todos pensamos igual, que el inmigrante viene a hacernos la vida mejor a nosotros y a aportarnos mucho y que cotiza. Y eso hay que explicarlo. No somos capaces de llegar y decirle... que la gente entienda que el inmigrante no viene a quitarnos nada. ¿Cómo lo hacemos?»* Por otro lado, dice: *«Y el inmigrante tampoco se fía de nosotros, así que... Yo tampoco me fiaría, ¿no?»* Ese nosotros se refiere tanto al PSOE como a la sociedad española en general. Por esta razón, dice que *«hay una barrera muy grande, y hay que trabajar mucho para unificar eso»*. Para Judit *«solamente lo podemos corregir con políticas integradoras y con políticas educativas»*, por medio de agentes mediadores que contribuyan a disipar los recelos.

En los colegios públicos hay muchos problemas, de... va un niño que no puede comer cerdo por su religión. Eso en un colegio que hay ahí arriba, en el Carlos Sáinz de los Terreros.²⁴² Pues hay padres que se rebelan, otros padres, la mayoría, no. La mayoría dicen: «Bueno, pues... pues vale». Pero otros padres dicen: «Vete a tu país si no puedes comer cerdo», por ejemplo. Y se genera un conflicto, y hay que explicar, ¿no?, un poco por qué pasa esto. Y yo no veo voluntad de que se quiera explicar nada de esto. No la veo. Creo que hemos generado una barrera, el inmigrante también se protege y genera sus... Pues se protege con ellos, ¿no? Que aquí quedan... hay varios puntos en Vallecas donde son puntos conocidos de reunión los viernes, que quedan, se ven las familias, cenar, comen, juegan a no sé qué. No nos hemos preocupado de corregir eso. Ni de conocerles.

²⁴² Colegio público en el barrio de Palomeras. La indicación «ahí arriba» se debe a que la entrevista se hizo en esa zona.

En una línea similar estaría la posición de Lea: dice que el racismo «seguramente» es importante, aunque probablemente no sea percibido como problema por la mayoría social, y en cualquier caso ella lo valora más desde su importancia como activo político. «No sé si se pregunta eso en el CIS cuando se hacen las encuestas, pero seguramente si tú preguntas: "¿Crees que el racismo es uno de los problemas sociales en España?" Pues no, la gente te va a decir que no».²⁴³ Piensa que la izquierda participa de esa relegación del racismo como problema y que debería prestarle más atención, aunque su argumento parece referirse más a la instrumentalización del racismo por parte del Estado y a su capacidad movilizadora para la derecha y la ultraderecha que al hecho de que el racismo tenga efectos sobre la vida de las personas que son víctimas del mismo:

Pues mira, seguramente es más de lo que pensamos porque al final a través del racismo es como... es la herramienta que normalmente utiliza un Estado para controlar a la población. Es como... pues por ejemplo, Trump ha llegado al poder a base de convencer a una estructura social principalmente pobre, blanca y pobre, que el problema de que ellos fueran pobres es porque los otros pobres, pero del color contrario, venían a robarles su trabajo y venían a joderles todo. Así ha ganado Trump. O sea, así... muy resumido, ¿eh?, pero, o sea, a base de conseguir que el blanco pobre le vote, principalmente. Entonces creo que ahí hay una herramienta de control social que los políticos pueden... o sea, que la política, o que el Estado, puede utilizar. Ahora el Pablo Casado está haciendo ese discurso, el mismo, exactamente el mismo, y está haciendo ese discurso para ganar, precisamente... yo creo que es como Donald Trump, ¿no?, para ganar la base social blanca pobre y generar todo ese discurso de «la culpa es de los inmigrantes, que vienen a robarnos el trabajo, que vienen a...», ¿sabes? Entonces sí, creo que es un problema y creo que es incluso más problema del que muchas veces se cree, porque aquí a lo mejor...

Adán duda de la existencia de un racismo social y pone el acento en la falta de representación institucional de las personas racializadas: «A mí me preocupa más el racismo como diría institucional, ¿no?, que se dice que no pero evidentemente hay, entonces solo hay que ver en todos los que se decide... en todos los puestos de representación qué diversidad hay de la sociedad, ¿no? Es decir, entonces ahí te das cuenta que es donde existe. [...] Me preocupa sobre todo el institucional, ¿no? Porque luego en la calle no es tan real que exista». Algo parecido dice Séfora, que atribuye en

²⁴³ El Barómetro del CIS de octubre de 2018 refleja que solo el 0,2% de las personas encuestadas consideran el racismo como uno de los tres principales problemas de la sociedad española, frente a un 9,5% que hace otro tanto con la inmigración (CIS, 2018b: 4). Remito a los datos que se han dado en el capítulo 8.

racismo más a una acción institucional que a una percepción social: *«¿España es racista? Yo creo que es más clasista que racista, pero está habiendo muchas situaciones de racismo a las cuales no se ha hecho frente»*, posiblemente porque *«el racismo institucional es brutal»*. Sin embargo, *«la gente no es particularmente racista»*, es más, dice, el miedo a lo diferente se diluye *«cuando hay espacios de conocimiento»*. Y de un modo similar se expresa Eva, que considera que el momento político está caracterizado por el auge de lo que llama neofascismos y que una de las principales características de los mismos frente al capitalismo neoliberal a secas es la explotación del racismo. No obstante, Eva piensa que en España existe un poso social antirracista, que se puso de manifiesto por ejemplo en el *No a la guerra* (las movilizaciones contra la invasión de Iraq y Afganistán) y esa sería la razón de que España no tenga un partido abiertamente racista. Únicamente en Cataluña ha despuntado un discurso racista que en otros lugares de España, dice, *«sería impensable»*. Para Eva, del racismo no se habla porque *«se da por sentado»* el rechazo social que produce, al contrario que el sexismo, con el que todavía se permiten bromas.

9.3.2. El racismo es un problema social y político, aunque no tenga una traducción política en la izquierda

A la pregunta de si el racismo es un problema relevante a nivel social, Noé responde: *«Muchísimo»*. Y añade: *«Me parece que es un problema muy relevante que no estamos sabiendo cómo afrontar»*, entre otras cosas, señala, porque las preocupaciones políticas se centran más en el empleo que se puede hacer del racismo que en sus consecuencias. En el caso de Débora, su historia militante está directamente vinculada al antirracismo y más en general atravesada por la idea de los afectos políticos. Desde su perspectiva, el racismo sí es un problema social y además lo percibe como un problema político propio en la medida en que, una vez toma contacto con él, considera que *«tu vida no tiene sentido»* si la persona que es víctima de racismo o de otra opresión estructural *«no cabe en el mismo espacio en el que tu intentas hacer de esa vida algo más interesante»*. Por la misma razón, en sus espacios militantes no considera que el racismo haya sido una preocupación secundaria o marginal.

Para Abraham, el problema reside en que el racismo es invisible, tanto en los movimientos sociales como en el conjunto de la sociedad. Invisible no porque sus efectos no sean evidentes, sino porque están normalizados, lo que en sí es una muestra del racismo social:

Yo creo que en estos últimos años el racismo no es tan importante, no solo en los movimientos, en Europa, me refiero en Europa últimamente. Yo te doy un ejemplo, por ejemplo: ponemos la tele y las muertes que vemos en las fronteras y esto, está normalizado en la sociedad hoy por hoy. Es supernormal sentarse a comer y ver gente muriendo en el mar, al final la sociedad lo normaliza, estos muertos que hay en las fronteras. No le dan tanta importancia, porque ¿quién muere? Son [...] moros, negros quien muere en el mar. Al final el racismo está normalizado hoy por hoy en la sociedad que vivimos. Esto viene también de las políticas de la Unión Europea, la política que hay en las fronteras, ¿sabes?, partidos xenófobos también que tienen un discurso más racista ahora y se normaliza, ¿no? Por ejemplo que sale una persona de la derecha criminalizando a los migrantes no es tan grave en la sociedad, ¿sabes?, está normalizado.

En términos similares, Dina piensa que el racismo es un problema «*bastante importante*» y el hecho de que no se haya incorporado a las agendas políticas y mediáticas es en sí una muestra de la jerarquización social racista: «*El racismo representa a un colectivo social bastante vulnerable, [...] entonces esa vulnerabilidad hace que no se tengan en cuenta sus problemas*». Las víctimas de racismo, dice, «*son gente que es "fácil" discriminar, entre comillas digo "facil"*».

Enoc también percibe el racismo como un problema social muy importante, en la medida en que la inmigración, dice, nunca se va a detener y que el racismo no solo se ejerce contra los inmigrantes sino también contra sus hijos nacidos en España. Por eso piensa que es fundamental seguir haciendo un trabajo antirracista, desde la organización colectiva. Sin embargo, piensa también que ese trabajo político es inútil si no se hace un trabajo interno para revisar el racismo dentro de los propios movimientos sociales. Es decir, que uno de los problemas para que el racismo se visibilice como problema social es no lo hace, o no en toda su dimensión, en los ámbitos políticos que deberían tener más vocación de combatirlo:

Lo que más me jode, gente que se pone hablar de tanta bla, bla, bla, tanta racismo y tanta xenofobia, esa misma persona es racista y no se da cuenta. Yo creo que una persona antes de tomar su responsabilidad y decisiones, comprometerse, meterse en un movimiento como el de antirracismo, un movimiento como el feminismo, etcétera, la lucha contra la violencia de género o tal. Todo eso son muy importantes. Pero nosotros mismos debemos pasar una serie de formación para estar bien preparados para afrontar necesidades... Porque tenemos que transmitir mensajes, tenemos que ser unos ejemplos, etcétera. Y cuando no estamos bien preparados, o cuando lo que estamos en contra lo tenemos, es una contradicción. Y los hay de sobra. A mí eso no

me vale, ¿sabes? No vienes aquí a darme una charla, pam, pam, pam, pam y en sus acciones no corresponden con lo que estás tú diciendo. Eso hay de sobra. [...] El trabajo tiene que empezar en uno mismo.

Para Raquel el racismo es un problema social con un elevado riesgo de agravarse: «*Puede llegar un momento como que se llegue a polarizar*», señala, ya que hay grupos «*que son racistas y que están en contra de que siga viniendo gente*». De entrada, ha explicado que la crisis anula la ilusión de «*la clase media*», la desaparición de las diferencias sociales, tanto entre los migrantes como entre los autóctonos, lo que puede llevar a una mayor competencia por los recursos. Por otra, piensa que las migraciones se producen en marcos cada vez más violentos, lo que nos remite a la idea de la «*acumulación por desposesión*» de la que habla Harvey (2004 [2003]) y a la que se ha hecho referencia en el capítulo 6:

No le interesa al sistema de acá dar a conocer los orígenes de esas migraciones masivas que se están dando, [...] por ejemplo lo de Siria, toda esa gente... Porque ahora las migraciones ya no se dan tanto por lo económico, sino porque los están matando. Porque te están matando en tu país tienes que buscar la forma de salvarte, de salvar a... Antes tú te ibas de tu país porque ibas a ir a buscar mejor vida, para ayudarle a tu familia y eso. Ahora, por ejemplo, ahora en El Salvador está migrando mucha gente porque la están matando, porque las maras les están acabando a los jóvenes.

Raquel señala distintas manifestaciones de racismo, unas explícitas o de rechazo y otras de inferiorización y paternalismo: «*El racismo aquí en España por un lado se da de una forma radical, de rechazo total, y por otro lado se da como una forma de: "Ah, pobrecitos, bah, ayudémosles"*». Raquel dice no haber sufrido el rechazo, pero sí el paternalismo, en los propios movimientos en los que milita.

9.3.3. El racismo es un problema más social que político

En este rango de posiciones, el racismo sería un problema más social que político. Es decir, existe un racismo social en forma de prejuicios o construcción del otro, pero no se ha constituido en problema social o político como sí ha ocurrido en otros países. Esa falta de traducción política podría indicar que, socialmente, no es un problema central.

Elisabet considera que la sociedad tiene un poso racista, aunque los efectos de ese racismo no sean siempre evidentes: «*Yo creo que vivimos en una sociedad racista como también vivimos en una sociedad patriarcal, ¿no? [...] A veces es imperceptible y a veces es insultante*». Reconoce sin embargo que, al contrario que el feminismo, el antirracismo no

se ha configurado como agente político. Abel responde rotundamente que el racismo «sí» es un problema social, aunque a continuación matiza: *«Bueno, puede ser no tan latente o tan mainstream como puede ser en otros países como Francia o como en Italia ahora mismo por las circunstancias que están pasando²⁴⁴ pero sí que es una lacra»*. Es interesante el uso de la palabra *lacra*, que remite a un «defecto o vicio» social (DLE, 2018), aunque Abel hace una lectura en términos políticos y estructurales de lo que es el racismo, como se verá más adelante. Traigo aquí a colación lo que ya se dijo en el capítulo 8 sobre los análisis recientes de IU respecto al racismo. El *Informe anual 2017* considera el racismo, la xenofobia y particularmente la islamofobia bajo el epígrafe sobre «La situación internacional» y en particular la situación europea, y asociado especialmente al auge de la ultraderecha. No los nombra en su análisis de la política nacional, porque señala: «Nuestro país no registra un crecimiento de la extrema derecha como en otros lugares de Europa» (IU, 2017: 23). Tampoco considera el antirracismo entre las prioridades estratégicas de movilización.²⁴⁵

Sara también relativiza la importancia del racismo en el caso español: existe, pero no es todavía un conflicto, como en otros países, sino más bien un peso social de prejuicios poco concretos: *«Yo en todo caso diría que no es un problema social porque todavía no se ha constituido como problema, pero que podría llegar a constituirse. Pero que de momento hay una especie como de cierta estabilidad con cómo están las cosas. [...] A mí me parece que aquí el conflicto, en caso de haberlo, no está visible»*. Que no sea visible el conflicto no implica que no exista racismo, pero sí implica una relativización de su peso social:

²⁴⁴ El gobierno de coalición constituido en Italia en junio de 2018 ha estado en el centro de varias polémicas ligadas al racismo, fundamentalmente a través de su ministro del Interior, Matteo Salvini, líder de la Liga Norte (Lega Nord), y su discurso antiinmigración y antigitano.

²⁴⁵ El *Documento político y organizativo* de la XI Asamblea Federal, aprobado el año anterior, abunda en la relación entre racismo y ultraderecha y emplaza a la organización a «incorporar como objetivos el desarticular el discurso y movimiento de la extrema derecha y el hacer permeables y accesibles los valores de la solidaridad, el antirracismo, la lucha contra la exclusión y la defensa de la diversidad» (IU, 2016a: 10). Sin embargo, no parece considerar el racismo como un elemento central de la lucha política, pues señala: «Nuestras sociedades están atravesadas por conflictos de clase y conflictos de otra naturaleza, como el ecológico o el de género, y necesitamos una organización que al mismo tiempo que sitúe esos conflictos en el centro del debate sea igualmente pedagógica» (IU, 2016a: 10). A continuación, desarrolla la importancia de esas dos dimensiones, género y ecología. El documento señala la gestión de las migraciones, la criminalización de los migrantes y la denegación de derechos de ciudadanía como estrategias asociadas a los intereses económicos, pero sitúa el análisis en el epígrafe dedicado a política internacional (IU, 2016a: 31).

Creo que existe un racismo cívico, un racismo incorporado en la vida cotidiana. Cívico no quiero decir educado, sino civil. O sea incorporado en la vida cotidiana. O sea que no hay una especie como de... como en Francia que de repente a veces... que sientes que hay como una lucha de clases como en términos... ¿sabes?, en clave racista, sino que creo que hay muchos prejuicios, eso, que sobre todo hay muchos prejuicios, y hay construcciones del otro, pero no hay conflictos.

Aquí también recorro a un documento organizativo mencionado en el capítulo 8 sobre las posiciones de Podemos sobre el racismo y la xenofobia. El *Documento político* de Podemos, uno de los cuatro que sientan las bases políticas del partido (véase Podemos, 2017a, 2017b, 2017c y 2017d), realiza un análisis de la situación política española de la que está prácticamente ausente tanto el racismo ni al hecho migratorio. Al contrario, señala que: «Tenemos un país excelente, con una violencia xenófoba limitada en comparación con otros países de nuestro entorno, con una menor tasa de delitos respecto a nuestros países vecinos, con una gran solidaridad familiar, con una vida en nuestros pueblos y barrios llena de fraternidad [...]» (Podemos, 2017d: 22).

Ismael, como su compañera de partido Sara, considera que el racismo es un hecho social que no está problematizado como tal. Sin embargo, difieren en la importancia del mismo, que Sara tiende a minimizar en relación con otros contextos, como el francés, y que a Ismael le parece más importante. Ismael dice que en la sociedad «*sí que hay cierta corrección política*», en el sentido de que no están bien vistas las manifestaciones abiertas de racismo, «*pero sin embargo, toleramos que ellos estén como en una posición subalterna a nosotros, quiero decir, en un sentido literal. O sea, nos parece normal que haya gente que esté excluida de la ciudadanía, pero no nos parece normal que cuentes un chiste sobre negros. O sea, hay cierta corrección política pero no hay una conciencia colectiva, no hay una [...] constitución del racismo como un problema social*».

Para Ismael, el problema es que «*la cuestión migratoria*» (entendida como la extensión de la democracia a las personas migrantes) no se ha puesto en el centro de la agenda política como sí ha ocurrido con el género o los derechos LGTBIQ+. Pero piensa que esa emergencia de la cuestión no tiene por qué estar condicionada a la aparición de un sujeto político migrante organizado: las propias organizaciones de izquierda podrían haber dado esa batalla y no lo han hecho, o no de manera central. «*Te pongo el ejemplo con el feminismo también. Creo que no solo las feministas han puesto el feminismo en la agenda, sino también [...] que dirigentes políticos que, de alguna manera, no tienen grandes*

trayectorias feministas en medios de comunicación también contribuye a ello. Quiero decir, que eso también se podría haber dado por parte de los feminismos o de los sindicatos con las personas migrantes y no se ha hecho».

9.4. El racismo como problema político

Aquí se pregunta directamente por el lugar que ocupa el racismo en el quehacer militante de la persona entrevistada y su entorno político inmediato. Una de las cuestiones que sirve para pensar el papel del racismo en la política es compararlo con la incorporación —al menos formal— de las reivindicaciones feministas a las organizaciones políticas, o de la preocupación por el ámbito LGTIBQ+. De ahí que varias personas hagan referencia a ello, como acabamos de ver. En términos generales, las personas entrevistadas consideran que el antirracismo tiene una presencia escasa o discreta en la izquierda, en consonancia con la percepción de que no ha llegado a constituirse, en España, como problema político. Incluso aquellas que aseguran que la lucha antirracista es central en sus espacios de militancia, matizan después que existen distancias de diverso carácter entre el discurso y la práctica o que las experiencias a las que aluden no son generalizables. También existe una percepción más o menos compartida de que la situación está cambiando y las cuestiones ligadas a la raza están adquiriendo protagonismo en el debate y en las movilizaciones, debido sobre todo a la emergencia de las «segundas generaciones», es decir, de hijos e hijas de inmigrantes, nacidos o criados en España, y también debido al auge de la ultraderecha y los posfascismos, con su problematización de la inmigración y las cuestiones raciales.

En este epígrafe no se hace una taxonomía de posiciones, sino que, en primer lugar, se aborda el tema de un modo general, es decir, cuál es la posición que ocupa el racismo en las diversas militancias. Y a continuación se exploran algunas de las posibles explicaciones a esa presencia más bien discreta del antirracismo en la izquierda: 1) la izquierda, frente a lo que la mayoría de los militantes tiende a creer, no tiene por qué ser constitutivamente antirracista; 2) de hecho, reproduce las jerarquías raciales en su propio seno, incluso cuando se embarca en luchas antirracistas; 3) el antirracismo, en España, no tiene apenas tradición de luchas, por eso aún no se ha incorporado plenamente a las agendas políticas; 4) el racismo es invisible, también para los activistas de izquierdas, salvo que lo sufran directamente; 5) el antirracismo no proporciona los suficientes réditos políticos como para constituirse en una lucha central de la izquierda.

9.4.1. Racismo y militancia

Entre quienes piensan que el racismo sí ha estado incorporado a las luchas de la izquierda está Jacob, aunque matiza que más en conflictos concretos que de un modo estructural, porque no ha habido organizaciones de personas migrantes que lideraran de forma permanente las luchas:

Yo creo que lo ha sido pero quizás no como debería haberlo sido, [...] deberían ser los y las inmigrantes las que se pongan a la cabeza de esas luchas, pero no por una cuestión de fetiche sino porque al final son los que son conscientes realmente de cuál es su propia situación, de cuál es el estado real de la lucha. [...] Yo no creo que haya estado fuera del debate político, no sé. Yo creo que no, pero no en esa esfera, no en esa esfera de la lucha, más allá de conflictos concretos, ¿no?, como sí que haya podido ser lo que pasó recientemente en Lavapiés, lo que ha podido pasar en Archidona, la lucha contra los CIE,²⁴⁶ es decir, eso sí que ha estado ahí, ha estado presente.

Eva es tajante al afirmar que en su espacio de militancia el racismo es «bastante» relevante, «es un tema absolutamente presente sobre el que giran, además, las preocupaciones», por ejemplo en lo que se refiere a los refugiados y a los «costes vitales de la experiencia de la inmigración». Piensa que en la perspectiva de la autonomía «no se puede pensar la política si no la estás pensando "desde". Desde la cuestión del racismo, desde la cuestión de las migraciones y desde la cuestión del género». Quizás en consonancia con su visión del racismo como un problema más político —relacionado con el auge de los neofascismos— que social, el menos en el contexto español, Eva pone el énfasis en el aspecto discursivo: «Se te caería la cara de vergüenza si no mencionas el género y la raza [...] y más apelativos, la diversidad funcional también [...]. A nivel teórico no se te perdonaría que no lo hicieras». Sin embargo esas inquietudes teóricas no tienden a traducirse en acciones concretas: «No sé yo si llegan a materializarse, si esa preocupación llega a tener un reflejo muy visible».

Para Débora, el racismo nunca ha sido marginal en sus espacios de militancia, y además señala que el 15 M, en Lavapiés, supuso la extensión de un afán antirracista que antes era minoritario:

²⁴⁶ Se refiere a las movilizaciones en torno a la muerte del mantero Mame Mbaye en Lavapiés (marzo de 2018) y en torno al aparente suicidio del inmigrante argelino Mohamed Bouderbala en la cárcel de Archidona, habilitada como CIE provisional (diciembre de 2017).

Pues la verdad no sé, yo nunca lo he vivido como marginal, pero bueno, no sé. Yo creo que son cosas que igual tienen que ver con una perspectiva también feminista de entender la política. Que para mí, yo hay cosas como que aprendí muy pronto, tipo como la cosa esta del afecto político, de la alianza política, que a veces no entendía nada lo que quería decir, pero una vez te pones a hacer cosas juntos, ¿no?, pues de repente con una compañera marroquí que ya está explotada en una casa, que le hacen todo tipo de humillaciones, que terminan dándole una patada en el culo y echándola sin cobrar, no sé qué, y que te cuenta de donde viene, el viaje que ha hecho, lo mismo que con los compañeros manteros, lo mismo que con gente de diversidad funcional que te cuentan las mismas historias para no dormir de la exclusión vital que supone ir simplemente en silla de ruedas, pues para mí cuando empecé a politizarme con este tipo de personas, era como «esto es el afecto político», en el sentido no de cariño, ni de abrazos, ni de cuidados, ni de buen rollo, sino que una vez que has tenido ese afecto, no sé si te pones del todo en el lugar de la otra persona, pero desde luego tu vida no tiene sentido si la persona no cabe en el mismo espacio en el que tu intentas hacer de esa vida algo más interesante.

Alude a una extendida experiencia de luchas en Lavapiés, contra el acoso policial a inmigrantes, experiencia que se amplificó tras el 15 M, entre otras cosas, señala, porque hacer frente a la policía daba pie a unos modos de militancia más masculinos que tienden a convocar a más gente, como han señalado también otros entrevistados:

El barrio mismamente, lo de las redadas y tal, puede parecer una cosa también... porque ahí igual hay más tíos, o en el 15 M, cuando realmente después del 15 M se lograron parar las redadas, porque antes no nos hacía caso ni el Perry, allí había más hombres y es una cosa más de confrontación y más con la policía, y bueno, la gente se hizo fuerte ahí. También hubo un rollo político muy bonito de sentir que esos eran sus vecinos y por lo tanto también los defendían. Pero para mí antes de que llegara ese momento muy exitoso de hacer ese mensaje como tan masivo, tan compartido, pues era más de yo no puedo vivir, sabes, una vez que has conocido a tus vecinos no los puedes dejar, tu política es con ellos.

Con Judit, hablamos del antirracismo en el PSOE. Más arriba hemos visto que esta organización reconoce que «los inmigrantes y los españoles hijos de inmigrantes [desempeñan] un papel público ínfimo en comparación con el peso demográfico que representan» y tiene entre sus objetivos que «las minorías discriminadas» lideren el camino hacia su plena inclusión en los «derechos de ciudadanía» y su representación en «las instituciones» y en «los cargos de responsabilidad» (PSOE, 2017b: 64). ¿Cuál es la traducción de estas intenciones en la composición y la vida cotidiana del partido? Judit dice que «a nivel regional sí, es verdad que hay grupos constituidos de... pues el Grupo

Afrosocialista, los rumanosocialistas, latinosocialistas... Sí, a nivel federal están constituidos. Pero en las agrupaciones realmente se traducen en poco». Cuenta que de su agrupación salió la primera diputada regional inmigrante,²⁴⁷ pero que en realidad este tipo de representaciones minoritarias se vinculan más a las decisiones estratégicas de la dirección del partido y están poco integradas en la cotidianeidad del mismo: *«Yo no lo veo integrado dentro del partido, no por ellos sino por nosotros. Tampoco hicimos por integrar... "Bueno, hay que llevar [...] la cuota del inmigrante, la cuota de la mujer, la cuota del joven", y no se integraba realmente*». Integrarse quiere decir que en realidad las preocupaciones ligadas a la inmigración no tenían peso dentro de los trabajos del partido: *«En un congreso participamos [...] las agrupaciones, las sectoriales de educación, de sanidad, pero de inmigración como tal era como... yo no lo veía que tuviera peso realmente dentro del partido. Quizás ahora a lo mejor lo han recuperado o lo han tenido [en cuenta] lo que no lo tenían entonces, pero no lo veía como algo "sí, vamos a apostar por esto seriamente" No lo veía así*».

En el PSOE, dice, todo lo «minoritario» (incluidas las cuestiones de género) *«yo creo que se ha agrupado bajo el mismo paraguas de la diversidad, y entramos todos ahí: mujeres, gais, lesbianas, inmigrantes*». Sin embargo, piensa que las acciones ligadas a diversidad (en general) *«vienen de arriba*» y parten del afán de determinadas personas como Pedro Zerolo o José Luis Rodríguez Zapatero en su etapa de gobierno, pero no permean el partido, donde determinados rasgos de *«diversidad»* (como la homosexualidad) siguen provocando extrañeza, *«siguen siendo un tabú»*, sobre todo entre las bases, aunque se reconozca su valor simbólico. No obstante existen otros rasgos de diversidad (como la racial) que ni siquiera han llegado a considerarse aún un valor simbólico. Cuenta que el propio Pedro Zerolo fue vetado sucesivamente como candidato a ministro, alcalde y secretario general en Madrid porque *«cargos muy relevantes»* pensaban *«que no estábamos preparados para tener dirigentes gays»*. Hoy en día, dice, el tabú de la homosexualidad ha desaparecido en la representación pública pero cree que ocurriría lo mismo con la visibilidad de personas de origen migrante, que la respuesta sería: *«No estamos preparados para tener un ministro de origen musulmán o latino o rumano o gitano, no estamos preparados*». Sin embargo, cree que es cuestión de tiempo: *«Llegará,*

²⁴⁷ Yolanda Villavicencio Mapy, nacida en Bogotá (Colombia), fue la primera diputada de origen no español en la Asamblea de Madrid, por el PSM-PSOE (2007-2011).

yo sé que el partido que haga ese cambio va a ser el mío, no puede ser otro. Yo estoy convencida de ello».

Su compañero de partido Isaac corrobora en líneas generales las afirmaciones de Judit. El PSOE, dice, es un reflejo de la sociedad pero por eso mismo se dan las mismas dinámicas de poder que en la sociedad y las minorías están infrarrepresentadas:

Una verdad indiscutible en el PSOE es que es el partido que más se parece a España, con todo lo que ello conlleva. Eso lo hace diverso per se y es gracias a la gestión positiva del conflicto que se pueden desarrollar políticas progresistas. Dentro de los puestos de responsabilidad pesa, por tanto, la composición identitaria de España como nación desde la existencia misma del Estado, esto es, el nacionalcatolicismo. Es difícil encontrar una representación acorde a la realidad social que se salga de ese sesgo. Sin embargo sí es el partido que más y mejor apuesta por ello y el que más se arriesga.

Por esa razón, paradójicamente, señala que *«estamos lejos de la realidad social»* en cuanto a la composición de los órganos de dirección. El PSOE fue pionero en la representación institucional de personas de origen migrante,²⁴⁸ y también fue un gobierno del PSOE quien reconoció a las confesiones religiosas minoritarias. Sin embargo, para Isaac los afanes multiculturales se han quedado más en la representación simbólica que en la participación efectiva de las minorías, aunque culpa de ello también a los propios agentes surgidos de esas minorías: *«Los grupos federales fueron una apuesta personal de Pedro Zerolo. Nadie como él apostó por conceptos necesarios para la participación política de todos los actores que componen la sociedad española. Como crítica añado que muchos vieron en esto la oportunidad de tener una "cuota de poder" más que el desarrollo efectivo de políticas, con lo que quiero decir que, si bien positivo, podría haberlo sido mucho más».*

Para Abraham, la lucha contra el racismo es más importante en la teoría que en la práctica, debido entre otras cosas a la composición mayoritariamente blanca de los colectivos antirracistas: *«Sí es importante pero yo creo que no es tan importante porque al final las personas que sufren racismo sí que le dan más importancia que la gente que realmente*

²⁴⁸ Mohammed Chaïb Akhdim, nacido en Tánger (Marruecos), fue diputado por el PSC-PSOE en el Parlamento de Cataluña durante dos legislaturas (2003-2006). En junio de 2018 ocupó un escaño en el Parlamento Español en sustitución de Meritxell Batet, que fue nombrada ministra de Política Territorial y Función Pública. También tuvo el PSOE el primer diputado gitano, Juan de Dios Ramírez Heredia (1977-1986), después eurodiputado (1986-1999).

no lo sufren pero están en los colectivos antirracistas». Es algo similar a lo que dice Noé, que la mayoría de la izquierda en realidad «pasa» del racismo «*porque no les afecta realmente*». Noé afirma, con cierta sorna, que el antirracismo es una preocupación de la izquierda solo en contextos muy concretos:

Sí, el racismo está presente en nuestra forma de hacer política, desde una perspectiva racista. Porque nosotros solamente nos acordamos de los negros y de los chinos y de los moros cuando los matan y cuando queremos hacer bandera política contra nuestro enemigo más gordo que es el Partido Popular y Ciudadanos. [...]

Es un hecho real que en todos esos espacios que decimos ser antirracistas la agenda política no se hace pensando en romper esas barreras que tenemos con otras culturas e integrarlas a nuestras luchas y encontrar los puntos en común que tenemos de lucha para explotarlos, sino que se hace pensando en nuestros intereses, en lo que nos apetece hacer, y solamente nos acordamos de santa Bárbara cuando truena. Es decir, cuando de repente en El Tarajal matan a un número de migrantes a pelletazos²⁴⁹ y se graba y entonces, claro, tenemos que hacer algo porque somos de izquierdas, pues... ejercemos nuestro antirracismo. Pero la inmensa mayoría de la izquierda el resto del tiempo pasa.

Ismael —como Agar y Sara— piensa de manera tajante que el antirracismo no está incorporado a la izquierda. ¿Por qué no? «*Yo creo que no tiene una respuesta fácil*», dice. Fundamentalmente, porque en España no se han dado aún grandes movilizaciones «*para extender la democracia a las personas que vienen de otros países*», al contrario de lo que ha pasado con «*el caso de las mujeres y LGTB*», y las «*cuestiones relativas al racismo, tampoco han invadido como han invadido la cuestión feminista y el movimiento LGTB*». «*Invasión*» significaría, para Ismael, que no «*se han vuelto temas que deben hablarse, o sea, que no se han vuelto temas obligatorios, o sea, que han marcado la agenda*». Piensa que sin duda contribuye a ello, como dice Sara, el hecho de que «*no hay gente racializada en lugares de enunciación pública*». Sin embargo, para Ismael esa ausencia no basta para explicar este vacío, porque las organizaciones de la izquierda mayoritaria podrían haber dado visibilidad a las cuestiones antirracistas y no lo han hecho. En el momento actual, dice, sí puede estar produciéndose esa visibilización, pero la disputa discursiva en torno a la cuestión migratoria no tiene por qué traducirse en un aumento del antirracismo:

²⁴⁹ El Tarajal es una playa de Ceuta inmediata a la frontera con Marruecos. El 6 de febrero de 2014 varios cientos de personas que trataban de cruzar la frontera a nado fueron tiroteadas por los cuerpos de seguridad españoles con botes de humo y pelotas de goma, y al menos quince murieron ahogadas.

«Ahora igual sí, con la cuestión de la llegada de los inmigrantes, bueno, lo que ha pasado con el Open Arms y tal,²⁵⁰ igual sí, pero... igual puede, pero igual puede ocurrir otra cosa totalmente diferente, porque también los discursos reaccionarios se están articulando de manera más rápida que los discursos más democráticos».

También Lea piensa que el racismo no ha estado presente en su espacio de militancia, que en su caso es Anticapitalistas: *«Hasta ahora no, para nada, en absoluto. Creo que nunca se ha hablado de nada en ese sentido, [...] incluso cuando hemos estado analizando situaciones... la inmigración, por ejemplo y cosas así, creo que siempre se hace... se ha hecho desde un punto un poco paternalista, ¿no?»*. Cree que esto es algo común a muchos espacios políticos y se debe a que *«no ha habido en absoluto integración de otras personas no típica blanca española y que nunca se han hecho esos debates»*. Piensa que ahora la situación está cambiando, primero porque existe una generación de personas de familia migrante nacidas y/o criadas en España que son españolas a todos los efectos y que quieren *«ser parte y partícipes de los movimientos sociales, que quieren tener su hueco y entonces ahí empiezan todos los debates de cómo hacer esa integración y de ser un poco más conscientes de que existen otras razas y otras diversidades y demás»*.

Raquel ha tenido una militancia situada directamente en la intersección entre raza, género y clase, organizándose con trabajadoras domésticas migrantes, como ella, en colectivos vinculados al movimiento feminista. En su caso, por tanto, el antirracismo ha estado presente, aunque tiene algunas críticas a determinadas dinámicas internas de poder en los colectivos *«mixtos»*, como se verá más adelante. Sobre si el racismo es importante en la izquierda en general, distingue entre la izquierda institucional y la de los movimientos sociales:

Yo pienso que la izquierda, pero la izquierda estructural, no está respondiendo. La que está respondiendo es la izquierda pero de los movimientos, de los colectivos, de la... que andamos allí a favor de los manteros [...]. Y si hace algo lo hace de una manera hipócrita, no lo hace porque lo sienta como una obligación y un deber, o por conciencia, porque dicen: «¡No! Es que esto es malo, tenemos que acogerlos», sino

²⁵⁰ *Open Arms* es un barco perteneciente a la ONG del mismo nombre, dedicada al rescate marítimo de refugiados y migrantes que intentan llegar a Europa. En el verano de 2018 transportó a las costas españolas a varias decenas de personas rescatadas del mar, lo que unido a al desembarco de otras 629 rescatadas por el buque *Aquarius* en junio de 2018 activó un debate político y mediático sobre la gestión de las migraciones y en particular sobre la política que seguiría el gobierno recién constituido de Pedro Sánchez.

que lo hacen por una obligación o porque tiene que dar una visión ante otros países de que «ah, España sí acoge». Y es una forma hipócrita. Porque medio les toca la tuerca otro país y ya dejan de hacer esa labor.²⁵¹

Como Ismael, piensa que las cuestiones ligadas a la raza y el racismo están adquiriendo cada vez más relevancia social, pero eso no significa que el antirracismo vaya a tener más centralidad, al contrario, cree que no se está afrontando adecuadamente el reto: *«Siento que cada vez eso va ascendiendo más y lo que estamos... la labor que se está haciendo en favor de la gente que está entrando yo lo siento muy mínimo, muy poco, muy apagado».*

El antirracismo tampoco ha estado especialmente presente en la militancia de Rebeca, al menos hasta tiempos recientes: *«No es una cosa muy principal, ¿sabes?, no es un tema del que se hable mucho o del que se hablara mucho».* Piensa que hay dos razones por las cuales el debate sobre el racismo ha empezado a entrar en los movimientos sociales. Uno, que *«se ha puesto de moda esto del movimiento decolonial. Ahí sí es verdad que se han puesto sobre la mesa más temas relacionados con el racismo y todo eso».* El otro es la emergencia de una nueva ola del feminismo, un movimiento al que, dice, se le exige más que a la izquierda clásica:

Ahora también lo que pasa es que, como en los últimos años el feminismo ha tomado tanta fuerza, y más que fuerza yo diría también visibilidad, [...] es cuando, desde mi punto de vista, yo creo que se están hablando más de estos temas y se están retomando estos temas del racismo, o el ecologismo o todo esto. Que siempre han estado pero que es que ahora como es el feminismo el que los va a solucionar pues se están repitiendo constantemente, ¿no? El feminismo interseccional ese.

No obstante, esa emergencia del antirracismo se estaría circunscribiendo por el momento a las grandes ciudades como Madrid y Barcelona: *«Yo recuerdo que cuando estaba en Granada no se hablaba especialmente de racismo ni nada de esto».* Míriam coincide con la idea de que sigue siendo un tema marginal, pero que ahora comienza a tener cierta relevancia:

Ahora es más fácil sacar el tema. Creo que no es habitual, pero creo que ahora es mucho más fácil sacar el debate a discusión. O sea que por ejemplo, en una asamblea feminista, yo hace diez años a lo mejor, yo estaba en el movimiento estudiantil y decir

²⁵¹ Como Ismael, más arriba, Raquel se refiere aquí a la gestión que hizo el gobierno de Pedro Sánchez (PSOE) del problema de los refugiados y migrantes rescatados en alta mar en el verano de 2018, ante los que mostró inicialmente una actitud hospitalaria que enseguida fue rebajando ante las críticas de la oposición y de otros mandatarios europeos.

que no sé quién tenía que hablar porque es mujer y negra, la gente decía: «¿Y? ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra? Por ser mujer, vale, ¿pero por ser negra? No lo veo tanto. No hay racismo en España». Ahora sí que el movimiento responde, ¿no?, y las organizaciones de izquierda responden. Ahora, que sea una discusión habitual creo que todavía no.

En los siguientes apartados se van a intentar desgarnar los principales hilos discursivos que aparecen en los razonamientos sobre la presencia o ausencia de una agenda política antirracista en la izquierda.

9.4.2. ¿Es antirracista la izquierda?

Yo llevo toda la vida militando en el antirracismo, o sea en el antifascismo, y en teoría somos antirracistas (Noé).

Uno de los hilos discursivos que aparecen para explicar que el antirracismo tenga una presencia escasa en las organizaciones de izquierda y los movimientos sociales es que la izquierda no es constitutivamente antirracista, frente a lo que puede pensar una parte de la propia izquierda: «Como la izquierda parece que ya no es racista, muchas veces hablar de racismo dentro de círculos de izquierda es como que sobra porque ya se asume que no se es racista», dice Rebeca. Esa es la idea que parece desprenderse del análisis que hace Abel sobre el racismo en IU, cuando considera que su espacio de militancia está libre de actitudes racistas, aunque «quedan flecos» (que, dice, se manifiestan especial y ocasionalmente en comentarios despectivos hacia los gitanos) y a la vez reconoce que no es en absoluto una prioridad: «Es una cuestión que no abordamos y a partir de ahí incluso en la izquierda es un problema». Ese «incluso» parece sugerir un espacio —la izquierda— que por principio debería estar libre de racismo.

¿Cómo se explica esa ausencia? Varias de las personas entrevistadas la disculpan diciendo que el racismo, al menos en el caso español, es un fenómeno nuevo al que ciertas izquierdas no han sabido adaptarse: «La izquierda partidaria, al final, también funciona a base de consignas», dice Elisabet, y así como hay luchas que están «muy dentro [y] por las que no se va a pasar», es decir, que su pertinencia no es cuestionable, debido a su implantación, hay otras como el racismo que son más recientes y no se les presta tanta atención «porque no se hacen nuevas preguntas, ¿no?, o sea como que al final no se acaba de entender el nuevo contexto o las nuevas condiciones ni tampoco parece que interese». Elisabet piensa que la izquierda no tiene una genealogía antirracista, porque el

racismo es algo reciente: *«Igual estos debates, cuando Marx escribió El capital, pues no se tenían, no sé... No había una Europa fortaleza, no moría gente en las fronteras y no estaba mercantilizado todo. O sea, como no había un negocio alrededor de esto, bueno, pues igual no era el debate de la izquierda»*. Incurre sin embargo en una contradicción, al hablar de que las luchas se organizan en tono a los problemas que existen visiblemente: *«Yo vivo en Carabanchel y para mí es más prioritario que no se discrimine pues a familias gitanas, ¿no?, por ejemplo»*. La contradicción es que la marginación de los gitanos es muy anterior al actual «problema» de la inmigración y tampoco ha sido objeto de atención de la izquierda. Débora hace la misma constatación:

La inmigración es reciente, mucho más la inmigración que se puede considerar como racializada, porque es verdad que creo que a los latinoamericanos nunca jamás los hubiéramos pensado como racializados, otra cosa es que ellos mismo se autodefinan desde ahí y te hagan ver cosas que antes no veías. Pero para que eso ocurra tienen que llegar, tienen que llegar y formar parte del espacio común que es algo absolutamente recientísimo. O sea, pensamos que solo la población ecuatoriana llega a partir del 95.

La proporción sigue siendo muy baja de gente de origen de otros países y de gente que ya ha crecido aquí y por lo tanto ya se forma con, pues bueno, la segunda generación empezaría ahora, que es precisamente esa gente joven que está formando parte ahora y que está creando un movimiento antirracista que tiene que dar, espero, como tan buenos frutos y cosas que ahora mismo como que no nos podemos imaginar. Pero es que es súper reciente. Eso por un lado. Entonces te diría: bueno, pero es como es reciente no hemos tenido que abordar el antirracismo porque como llega ahora otra gente... Pero digo: ya, ¿y los gitanos? Entonces, ¿qué nos pasa con los gitanos? Y es ahí donde tenemos un problema.

Desde esta perspectiva, la izquierda abordaría el racismo no porque forme parte de su programa habitual sino solo cuando *«interesa»*, en el sentido más utilitarista del término, pero no constituye una preocupación medular. Como dice Noé: *«solamente nos acordamos [del racismo] cuando queremos hacer bandera política»*, lo que considera *«una perspectiva racista»* de hacer política: *«En la cotidianidad, donde de verdad se combate el racismo, no estamos presentes. Entonces se nos llena la boca de decir que somos antirracistas pero luego a la hora de hacer nuestra política cotidiana somos igualmente racistas»*.

Para algunas de las personas entrevistadas, el racismo estructural permea los espacios de izquierdas. De acuerdo con esa perspectiva, las personas no blancas están invisibilizadas

y/o en posiciones subalternas dentro de la propia izquierda y movimientos afines, como el feminista y el LGTBIQ+, y esa es la razón de que en general se preste poca atención al racismo. Es la opinión de Abraham:

Dentro de los colectivos LGTBI hay mucho racismo, hay muchísima gente racializada que sufren muchísimo, muchísimo el racismo. Igual que en los colectivos feministas, que no se recoge mucho del racismo, no se debate el racismo, no se da tanta importancia a las mujeres migrantes que son trabajadoras de hogar que sufren un racismo también que tiene que ver con el tema de género. Sobre el tema de la prostitución de la gente migrante tampoco se debate mucho en los colectivos feministas, igual que los colectivos LGTBI. Yo creo que muchas veces la gente que son racializadas, que sufren del racismo, muchas veces están en el segundo plano.

Tamar confirma esto último con su experiencia propia, que es de hecho la que da sentido a ese activismo que, en su caso, surge, dice, de la «rabia». Rabia, en este caso, hacia la posición subalterna y «exótica» a la que fueron relegadas las mujeres racializadas en el congreso Radical-ment Feministes celebrado en Barcelona en junio de 2016:²⁵²

Muchas de nosotras presentamos mesas de debate y tal para asistir ahí, que nos aceptaron, porque aceptaron a todo el mundo, pero nos dimos cuenta de que ni en la organización, ni en el acto inaugural, ni en el acto de clausura ni en lo que es, digamos, la estructura, lo que es la narrativa del evento en sí, no estábamos, no había ninguna mujer migrante ni había discursos que rompiesen con la posición que ese feminismo estaba dando a las mujeres migrantes, que era la de una posición totalmente subalternizada.

Entonces ahí, incurrimos en el acto inaugural con una pancarta y un comunicado y bueno... Y luego nos seguimos reuniendo y seguimos hablando un poco del racismo dentro de los feminismos o de la posición a la que los grupos feministas, al menos en la ciudad de Barcelona, nos habían relegado siempre a las mujeres migrantes como el toque de color, el toque exótico...

Porque además en esas jornadas se daba una cosa muy chungueta, que es que entre nosotras, dentro del grupo, estaban la DJ que iba a poner cumbia en la fiesta... o sea, nuestra participación, o para lo que ellas pensaban en nosotras, era para la DJ que va a poner cumbia y para la cocinera que va a hacer el hummus vegano, ¿sabes? O sea, era como vale... o sea, la posición que estamos ocupando aquí dice mucho, ¿no?

²⁵² Radical-ment Feministes, Barcelona, 3, 4 y 5 de junio de 2016. Jornadas organizadas por la Xarxa Feminista y Ca la Dona en colaboración con el Ayuntamiento de Barcelona, la Generalitat de Catalunya, la Diputació de Barcelona y la Universitat Pompeu Fabra. Véase <https://jornadesfeministes2016.blog.pangea.org/jornades-feministes-2016/> (consulta: 3/1/2019).

Y además estaba organizado por Ca la Dona y la Xarxa Feminista, son dos instituciones feministas, [...] era gente con cierto poder, ¿no?, o sea todo el poder que puede tener un grupo feminista.

Enoc piensa que en la izquierda hay un racismo inconsciente (él lo llama «tradicional»), que se traduce en jerarquías y divisiones de funciones pero también en gestos cotidianos que él considera muy significativos:

Hay una cosa que se llama el racismo tradicional. [...] En el racismo tradicional las personas son racistas pero no se dan cuenta. E incluso gente activistas. Gente activistas que dicen que están luchando contra el racismo, contra la xenofobia, etcétera, pero esas mismas personas a lo mejor no están preparadas, no han recibido una formación o algo que les define exactamente qué es el racismo.

Yo por ejemplo, yo peino mi pelo [lleva un corte de pelo tipo hi-top fade]²⁵³ y la gente me lo tocan sí o sí, sin haberme pedido permiso. Eso no es muy común en España, ¿no? A ti los colegas no te vienen a tocar el pelo así, por tocar. Ni te despeinan. A mí me lo hacen porque sí. «¡Ay tu pelo!», no sé qué. «¡Ay qué pelo más bonito!», «¡ay no sé qué!» y tal. Y me meten la mano y bum, bum, bum. Hasta gente desconocidos. Eso hasta anoche mismo me pasa, y ya lo tengo acostumbrado, pero me sigue pasando siempre. Y eso tiene que ver con el racismo. No digo que la gente tiene la intención de hacer esos gestos, no es la intención, su gesto no es una mala intención, pero es un racismo tradicional que tienen dentro y no se dan cuenta.

También Lea, pensando en por qué está poco incorporado el racismo a las batallas de la izquierda dice, de un modo genérico: «Pues no sé, quizás pues porque la izquierda también ha sido y es racista, ¿no?, o porque la sociedad es racista, al fin y al cabo». No se refiere solo a la izquierda tradicional: «En el 15 M no se tuvo presente en absoluto, y supongo que en parte es porque nosotros mismos hemos sido y somos racistas». La única excepción que ella conoció fue «la asamblea de Lavapiés, y porque es Lavapiés; creo que en ningún otro lugar de todo el 15 M hubo la temática de la inmigración».

Discuto este carácter antirracista del 15 M con Jacob. Él sí piensa que el antirracismo estuvo presente en el mismo, aunque luego matiza: «Yo creo que era parte de la naturaleza de movimientos como el 15 M, [...] creo que formaba parte de la naturaleza de ese movimiento la lucha contra los CIE, por ejemplo, ¿no?, como pudo ser en la ciudad de Málaga, por ejemplo, a raíz de la lucha que se pudo dar en el 15 M, [...] el movimiento

²⁵³ El *hi-top fade* es un corte de pelo afro, muy corto por los lados y largo por arriba, de modo que forma una especie de tupé.

impulsa la lucha contra el CIE²⁵⁴ porque forma parte, probablemente, de su ADN». Aludo a la crítica de Lea de que en Madrid el racismo no era un interés central salvo por la asamblea de migración en Lavapiés. En ese punto matiza que la cuestión del racismo en realidad estaba más en las intenciones —«el ADN»— que en el quehacer efectivo del 15 M, salvo experiencias como la de Lavapiés y lo que llama «microexperiencia» de la asamblea de su barrio, el Zaidín, distrito del sur de Granada en el que existe una presencia migrante significativa:

Yo tampoco digo que lo haya, ¿eh?, es verdad, que lo haya de manera... yo digo que en el ADN sí que estaba [...]. Te pongo el ejemplo del CIE de Málaga, pero es verdad que no existían comisiones, no había un trabajo quizás más específico en torno a ciertas cosas. Yo por ejemplo en mi barrio, claro, en la asamblea de mi barrio [Zaidín] sí, pero probablemente por algo parecido a lo que pasaba en Lavapiés, ¿no? Es decir, en la asamblea de mi barrio sí había inmigrantes. En la asamblea del centro, en las grandes asambleas, no se visibilizaba...

9.4.3. Subalternización y paternalismo

Para otras personas, no existe una subalternización, al menos no intencionada, pero sí puede darse una división de funciones debido a la diferencia en los manejos de los códigos políticos y culturales. Esa diferencia puede llevar al asistencialismo y al paternalismo, es decir, a una relación de desigualdad entre activistas locales y migrantes, y sería una de las razones de la inhibición o de las cautelas de una parte de la izquierda respecto a las luchas antirracistas.

Para Eva, el racismo es fundamental en sus inquietudes militantes a nivel teórico, pero no tiene una traducción práctica. La razón es que es un tema que «*da mucho respeto*», se tiene miedo a «*meter la pata*» y a «*caer en discursos paternalistas*». Dice que el racismo es un terreno «*muy problemático*» políticamente, no solo porque se corre el riesgo de «*herir a colectivos que se puedan ver afectados*» y «*usurpar la voz de las personas*» que lo sufren, sino también «*por no entrar en guerras con emergencias fascistas*», como si la mención del racismo tuviera la facultad de activarlo y de entrar en el espacio discursivo de la ultraderecha. Lo que cuenta Eva puede considerarse un ejemplo de invisibilización

²⁵⁴ Se refiere al CIE instalado en el antiguo cuartel de Capuchinos, inaugurado en 1990 y rodeado de polémica debido a sus condiciones de insalubridad y a diversos episodios de irregularidades y violencias contra los prisioneros. Cerró en junio de 2012.

racial o *racism evasiveness* (Beeman, 2015; Johansson, 2017): al evitar encarar la cuestión racial por considerarla un tema demasiado sensible, se contribuye a mantener y reproducir la desigualdad.

De esta discontinuidad entre una preocupación teórica y una abstención práctica por miedo a usurpar el lugar de las personas racializadas se infiere que estas tienen poca participación en la elaboración teórica: *«El problema es que ya la generación de discursos es autóctona, quiero decir que España, a mi modo de ver, no es un país culturalmente mixto, todavía»*, es decir, que la presencia de personas de origen migrante es muy reciente (no habla de los gitanos). La diversidad cultural sigue siendo fundamentalmente subalterna, por lo que la producción de discurso, también de discurso antirracista, continúa siendo patrimonio de los autóctonos:

La cultura española... pues claro, es que quien domina es quien domina esa cultura, quien ha vivido y ha crecido, y es quien puede... quien la domina de alguna manera y se siente dueña como para participar en un debate y elaborar discursos complejos y políticos. Entonces, claro, evidentemente ahí la presencia masiva sigue siendo protagonista la española, y las personas de origen extranjero, pues se abren camino poco a poco y lentamente. Porque además como precisamente viven situaciones donde la precariedad es muchísimo más acuciante, pues las formas de resistencia, de asociacionismo, se comen mucha energía.

Para Elisabet, existe igualmente un miedo a caer en el paternalismo y usurpar la voz de las personas racializadas. Piensa que lo beneficioso es colaborar en su autoorganización y que ellas soliciten el apoyo que requieran. Pone como ejemplo la rueda de prensa tras la muerte del mantero Mame Mbaye, que se montó desde el Instituto para la Democracia y el Municipalismo. *«No tienen una estructura de partido que te monte una rueda de prensa, que te monte un argumentario, que te digan el titular que tienes que colocar, que te diga cómo funcionan los medios de comunicación y más en un país que no es el tuyo. No sé, a mí me resultaría como bastante complejo y yo creo que el trabajo va por ahí, ¿no?, va por empoderar a estos colectivos»*.

Respecto a su espacio de militancia, es decir, el espacio de los movimientos sociales no partidistas, señala que se priorizan otras luchas pero no porque no se le dé importancia al racismo sino porque —sugiere— no se trata de colectivos especializados en esa lucha: *«No es una falta de voluntad, lo que yo creo es que si no te dedicas solamente a combatir el racismo... Claro, evidentemente nos consideramos personas no racistas, ¿no? y como*

que nuestra línea es antirracista, pero quizá no se le da el peso que se le puede dar a lo institucional, por ejemplo».

Jacob también señala una dificultad de articulación con las organizaciones de migrantes y una tensión con cierta tradición paternalista de la izquierda. Compara la situación española con la de Francia, donde las luchas antirracistas tienen una presencia mucho mayor:

Hemos tenido mucho debate recientemente con nuestros compañeros en Francia y la realidad allí es completamente diferente, pero porque la población es completamente diferente. Allí no se te ocurre hacer una asamblea, un movimiento, una lucha sin tener en cuenta todos estos factores [de raza]. Yo creo que el problema sigue siendo esa dificultad de incorporación de esos actores y esas actrices al movimiento y a la lucha, ¿no? Ahí es donde yo creo que está el conflicto. Incluso cuando pasó lo de Lavapiés,²⁵⁵ había una dificultad para conectar a las organizaciones... bueno, a las organizaciones que ya estaban haciendo un trabajo, ¿no?, que no se dedican exclusivamente a la cuestión de la inmigración, del racismo, etcétera, etcétera, con las organizaciones que trabajaban específicamente con eso. Hay una dificultad de comunicación, hay una dificultad para conectarlas.

¿A qué se debe la dificultad de comunicación, si se trata de expresiones de organización política que, en teoría, comparten formas de ver el mundo? Jacob señala específicamente a cierta izquierda:

Yo creo que probablemente hay un punto de la forma que ha tenido la izquierda... no sé cómo llamarla, la izquierda reformista, en la relación con la inmigración, con el racismo, ¿no?, esa visión al final parlamentaria de verlo, que no deja de ser asistencial. Nosotros hemos tenido una experiencia más o menos reciente con el tema de Archidona. Nosotros hemos tenido compañeros que han estado muy presentes en la lucha contra [i.e., por] el cierre del CIE de Archidona y hemos podido ver de primera mano lo que intuíamos desde fuera, es decir que al final son posiciones tibias, son posiciones que tienden permanentemente al asistencialismo.

Enoc piensa sin embargo que el asistencialismo es común también en los movimientos sociales, e incluso que el compromiso antirracista y hasta las relaciones personales se fundan en esa jerarquía entre un sujeto solidario activo y un objeto de solidaridad pasivo. Ese paternalismo podría entenderse también como una forma de racismo o de xenofobia, aunque Enoc se resiste a pronunciar la palabra, en la medida en que implica una simpatía

²⁵⁵ Se refiere a las movilizaciones por la muerte de Mame Mbaye.

hacia el inmigrante en la medida en que este se mantenga indefinidamente en una posición subalterna. Enoc se refiere fundamentalmente a la experiencia del Ferrocarril Clandestino y a los afectos políticos tejidos en torno al mismo:

Es lo más triste de todo. Incluso con gente activistas. Puedes tener una red de amigos, amigas, colegas, con quien salir por allí a dar una vuelta, con quien quedar a tomar unos cafés y tal. Pero te das cuenta de que la gente te tiene mucho cariño cuando estás en situaciones muy vulnerables. [...] Hace años, cinco años, nos conocimos, no sé qué y tal, pero claro, ¿qué pasa? Yo estaba sin papeles, yo no podía... no tenía trabajo, yo no podía trabajar legalmente, tú me estabas ayudando porque me acompañas al médico y a centros sociales porque yo necesito a alguien que me ayude para expresar, para explicar, para pedir lo que yo quiero hablar, por el nivel de idioma que tengo. ¿Y qué pasa? Cuando quedamos a tomar algo tú pagas porque tú trabajas y tal.

Pero luego a lo largo del tiempo yo también estoy formando parte de este país, estoy formando parte de la vida real, ¿no? Poco a poco la cosa va cambiando también. [...] Y claro ahí te das cuenta —no todo el mundo, tampoco voy a generalizar— de que la gente te tiene mucho cariño cuando tú estás muy jodido, muy jodido, muy jodido. Cuando no tienes ni cinco euros para tomar un café. En cambio, cuando yo tengo un trabajo más o menos estable, es decir que cuando yo estoy dentro del sistema por lo menos, ya este cariño ya desaparece. Entonces, ¿yo a eso cómo lo puedo llamar? Porque tú te sientes como en superioridad.

[Entrevistador:] *¿Cómo lo llamarías?*

Yo no defino el nombre, pero claro, la gente se siente como superiores. Es decir, que «tú eres mi amigo negro, yo te tengo que ayudar». Cuando tú tienes unos ingresos mensuales, ya... yo qué sé, no sé cómo te sentirías tú, tampoco lo entiendo del todo. Pero te das cuenta que hay una distancia, la gente empieza a mantener distancias contigo. Eso es muy triste y yo no sé cómo se llama esto. Porque la gente ¿qué quiere? ¿Quiere que siempre nosotros estemos debajo de todo?

Enoc piensa también que esa jerarquía se produce en un marco general de competencia por el poder dentro de los movimientos sociales: «Hay un tipo de dictadura, un pelín, dentro de los movimientos sociales. Unos tienen más poder que otros. Eso rompe muchas relaciones». De un modo similar, Raquel piensa que existe mucho culto al ego —lo considera una característica muy madrileña, que ella contrapone a otros lugares que considera más sinceros— y una lucha subrepticia por el poder: «Más en los movimientos. Aquí se da mucho el protagonismo, eso es lo que jode mucho en los movimientos sociales aquí, en los colectivos, que hay mucha competencia, de querer ser protagonista, y eso es

malo. Eso es malo. Tú no puedes ganarte un lugar en ninguna parte pisoteando a otra persona. O haciendo cualquier cosa para que te vean tu cara». Aunque piensa que los movimientos sociales son los únicos que hacen un trabajo antirracista —frente a las organizaciones de izquierda de vocación institucional—, también cree que se reproduce una jerarquía entre personas blancas y personas racializadas:

No sufrí la inmigración así de discriminación, o sea que la haya sentido yo de desprecio, como lo han vivido otras compañeras. Sí lo he visto y lo he defendido. Y también he visto la discriminación y he visto el protagonismo que quieren tener la gente de acá con relación a nosotras como migrantes. O sea, el rol ese que se da de... tú estás en un colectivo mixto, le llamo yo, donde hay españolas y mujeres de otros países, sí se da eso de que como que quieren marcar la diferencia.

Dina sugiere que igual que existe un techo de cristal en el ámbito laboral para los extranjeros, incluso en su propio caso de trabajadora social con personas migrantes, existe un techo en los colectivos. Se hace así eco de una queja frecuente: *«Hay muchas personas que dicen que se sienten como todavía bajo la colonización, ¿no? Que bueno, que estás dentro del colectivo pero que estás en una posición más baja a la hora de toma de decisiones o de tomar iniciativas o participar de forma como más igualitaria».* Es una queja que sugiere la idea de homología estructural de los campos sociales: las jerarquías del conjunto social se trasponen al campo político y al subcampo del activismo de izquierdas.

Rebeca piensa también que existe un modo paternalista de afrontar el racismo, y más aún un modo xenófobo de solidarizarse con las víctimas de racismo, consistente en que cada cual se mantenga «en su sitio». El sitio en este caso ya no está definido por la posición social, como el en discurso de Enoc, sino por el mantenimiento de las fronteras:

Muchas veces también el tema del racismo se ve como desde una visión muy paternalista, en el sentido de «sí, vamos a ayudar a los pobrecitos negros», por ejemplo, «que están en las fronteras». A los negros de la valla de Melilla sí los queremos ayudar, pero los queremos ayudar en la valla de Melilla. No si son mis vecinos. Queremos ayudar a los kurdos mientras que estén en el Kurdistan, pero mi vecino de abajo es un moro de mierda. Yo no lo veo como kurdo, lo veo como moro de mierda, que hay que ver la mujer cómo va tapada. Entonces yo creo que también conforme la gente no blanca vaya sintiendo que esta tierra y este país también es suyo y empiecen a participar en política, cada vez más se tendrán en cuenta como sus necesidades.

9.4.4. Ausencia de tradición de luchas

Varias de las personas entrevistadas señalan que el antirracismo no cuenta, en España, con una tradición de luchas similar a la que tiene el feminismo o las demandas LGTBIQ+ y por esa razón hasta ahora no ha formado parte del campo político. Esta ausencia de tradición de luchas se atribuye a varios factores, fundamentalmente al hecho de que la inmigración sea un fenómeno reciente y a la propia situación subalterna de los migrantes, que por sus condiciones de precariedad vital, administrativa, etc., no habrían podido constituirse en sujeto político hasta la emergencia de las «segundas generaciones», es decir, los hijos nacidos y/o socializados en España. A estos planteamientos se contraponen otros que critican la correspondencia entre racismo e inmigración —cuando en España existían ya minorías racializadas (gitanos, musulmanes de Ceuta y Melilla) antes de que comenzara la inmigración a gran escala—, que señalan la existencia de experiencias tempranas de autoorganización y que discuten las propias nociones de organización y política que se ponen en juego al trazar las genealogías de las luchas.

Así, al comparar la importancia del racismo en la izquierda con la que tiene el feminismo, Elisabet señala que este último tiene detrás una larga tradición de luchas que no tiene el antirracismo, y añade que quizás sea por el hecho de que afecta a un mayor número de personas: *«El feminismo está viviendo como una nueva ola que no está viviendo el movimiento antirracista y que quizá no la ha tenido. Igual es porque toca [el feminismo] a más de la mitad de la población, no sé, es —como diría Errejón,²⁵⁶ que no quiero usar esos términos, ¿no?— es como muchísimo más hegemónico»*. Sin embargo, le digo, las reivindicaciones LGTIBQ+ afectan a un colectivo minoritario y no obstante han sido incorporadas a la política y la institucionalidad al más alto nivel simbólico. En ese caso, piensa que afecta también el hecho de que *«la mayoría [de las personas racializadas] no tienen ni siquiera derecho a voto»* y por tanto no hay un interés electoral en incorporar sus demandas. Retomaremos más adelante la cuestión de los réditos electorales.

Existe una idea extendida de que los inmigrantes no participan en política o no les interesa la política porque tienen problemas de supervivencia más inmediatos y porque no cuentan con el capital social y cultural necesario para tener competencia política, al menos en la sociedad de llegada. Uso aquí la idea de competencia política en el sentido que le da

²⁵⁶ Íñigo Errejón, uno de los fundadores e ideólogos de Podemos.

Bourdieu (2002 [1977]: 107) como «capacidad de hablar en términos universales de problemas particulares, de vivir un despido, una destitución, una injusticia, un accidente en el trabajo, no como un accidente individual, como una aventura personal, sino como una aventura colectiva, común a una clase. Esta universalización no es posible sino por el lenguaje, por el acceso a un discurso general acerca del mundo social»²⁵⁷ y por la capacidad de expresarlo, de actuar como persona que «tiene algo que decir y que lo dice, que se expresa y que demanda expresarse, que controla lo que se dice, lo que se hace, y lo que se le hace decir» (ibíd.).²⁵⁸ Desde esta perspectiva, los migrantes no suelen organizarse políticamente —o, en otros términos, sus organizaciones, si existen, no son políticas— y por tanto la principal línea de activismo que puede adoptarse en relación con la inmigración es el trabajo *con* inmigrantes, es decir, la solidaridad de personas blancas hacia personas migrantes y eventualmente, su representación. Desde algunas perspectivas de izquierdas, la solidaridad ligada a la reproducción de las condiciones materiales de subsistencia se considera un trabajo no político, más propio de organizaciones asistenciales y caritativas que de transformación social. Y también puede sostenerse la misma idea desde una perspectiva antirracista. Como dice Tamar: *«No todo lo que se hace por los migrantes o no todo lo que se hace por los racializados es lucha antirracista», es decir, el trabajo asistencial, pese a su utilidad, no necesariamente lleva aparejada una intención de combatir el racismo.*

Varias de estas ideas aparecen en el relato que hace Agar de cómo afrontó CGT la cuestión migratoria:

Organizamos un curso interno sobre la ley de Extranjería de hace no sé cuántos años porque esta era una inquietud que teníamos: «¿Qué hacemos con los inmigrantes, que no se acercan a nosotros, que se acercan a Comisiones, se acercan a UGT, tal, pero no se acercan a CGT?». También es verdad, y esto no es... no lo digo con maldad, ni mucho menos, es verdad que en Comisiones y en UGT les ayudan económicamente, o sea les dan comida o bolsas de dinero, un dinerillo, les ayudan

²⁵⁷ «La compétence politique, si tant est qu'il en existe une définition universelle, consiste sans doute dans la capacité de parler en termes universels de problèmes particuliers, de vivre un débauchage, un licenciement, une injustice, un accident du travail non pas comme un accident individuel, comme une aventure personnelle, mais comme une aventure collective, commune à une classe. Cette universalisation n'est possible que par le langage, par l'accès à un discours général sur le monde social.»

²⁵⁸ «[...] quelqu'un qui a son mot à dire et qui dit son mot, qui s'exprime et qui demande à être exprimé, qui contrôle ce qu'on dit, ce qu'on fait et ce qu'on lui fait dire.»

económicamente de alguna manera y en CGT eso no se hace. No se hace. Entonces pues los inmigrantes, igual un poco por ideología o también movidos un poco por interés, se acercan a las organizaciones que les apoyan económicamente también, y me parece comprensible, por otro lado, ¿no?

Agar reconoce aquí una inclinación de las personas migrantes hacia el terreno sindical, lo que sería lógico tratándose de trabajadores, pero parece desvincularla de cualquier agencia política e incluso de la mera utilización de los recursos sindicales para su función primaria, que es la defensa de los derechos laborales. A la inversa, los inmigrantes son presentados más bien como un público o una clientela que los sindicatos se afanan en captar. Y en ese punto, CGT no puede competir con las grandes centrales sindicales, que al recurrir a un incentivo económico a modo de cebo, seducen de manera «*comprensible*» a los migrantes, en detrimento de la opción más puramente política que representaría CGT. Esa propensión hacia la recompensa material sería comprensible por la situación de precariedad de los migrantes pero también por algo que sugiere más veces a lo largo de la entrevista, que es la despolitización de las personas migrantes o su simpatía por opciones políticas más reaccionarias. El hecho de ser migrante, dice en otro momento, no implica tener «*conciencia*» ni afinidad con las posiciones de izquierda: «*Por la gente con la que yo he tenido contacto más, latinoamericanas, internas que cuidaban a mi madre, todas latinoamericanas, todas muy de derechas, todas muy de iglesia y todas con muy poca o ninguna conciencia*». Aunque señala que es una experiencia particular que no tiene por qué ser generalizable, sí tiene la impresión de que «*un poquito la historia va por ahí*» en algunos casos, unido al miedo a significarse por la propia precariedad laboral y legal. En definitiva, que por esa imposibilidad de atraerse a los inmigrantes, CGT decidió, según el relato de Agar, abandonar el terreno de juego:

Pero bueno, surgió hace años, ¿eh?, esta inquietud en un grupo de gente en el que yo estaba. «¿Qué pasa con los inmigrantes, que no se acercan a CGT?, vamos a analizar y tal». Y lo primero que hicimos fue un curso interno de la ley de Extranjería. Y a partir de ahí creamos un grupo para acercarnos a las obras, ir donde se suponía que estaban los inmigrantes. Que fuimos dos veces. Dos veces, porque primero, no les vas a hablar en el trabajo, les vas a sacar del trabajo para ponerte a hablar con ellos de «¿cómo te va?» y «somos de CGT y somos esto y lo otro», en horario laboral, y segundo porque no les interesaba, o no... o les daba miedo, no sé. No sé... no éramos bien recibidos. Por unas razones o por otras, no éramos bien recibidos, y lo dejamos. Lo dejamos, pero sí fue una inquietud, ¿eh?, de acercarnos a esta gente e intentar ver cuál era la dificultad y ver si se podía de alguna manera afrontar.

La opción que se presentaba era por tanto el trabajo de tipo asistencial. Agar relata a continuación cómo idearon un programa de apoyo a las necesidades de los inmigrantes a través de clases de castellano y talleres laborales gratuitos, pero fracasó antes de ponerse en marcha debido a la oposición interna dentro del sindicato: *«Había gente que no veía lo de hacer esa función, y menos gratuita. Porque decían que eso les sonaba a iglesia, a caridad»*.

En el extremo opuesto, Débora relata la experiencia del Ferrocarril Clandestino, red de apoyo a migrantes que rehuía el calificativo de asistencial mediante la socialización de las tareas, la centralidad de las demandas formuladas por los propios migrantes y un discurso político antirracista. Aunque esa huida del asistencialismo no siempre tenía éxito debido a la asimetría entre sus integrantes:

A partir de 2005 que fue cuando las muertes en Ceuta, que mataron a cinco personas,²⁵⁹ entonces se organizó lo que se llamó en ese momento una caravana, que fueron cuatro o cinco autobuses del Estado español y uno que venía de Europa, y nada, fuimos a Ceuta y como allí el CETI²⁶⁰ es abierto y la gente puede... como un régimen abierto de cárcel, vaya, hicimos una asamblea por la noche con toda la gente que estaban en el CETI y les preguntamos un poco qué podíamos hacer juntos, ¿no? Y lo que allí nos dijeron es que ellas lo que querían era tener apoyo y tener sostén y sentirse respaldados cuando vinieran... cuando pudieran atravesar el mar y llegar a la Península. Y bueno, pues de ahí, ¿no?, desde esa petición pues pensamos en la imagen esta del Railway Underground, que es el Ferrocarril Clandestino de Estados Unidos, que conoces la experiencia, ¿no?, tampoco te la voy a contar, entonces pues intentamos... nos pareció que era, salvando todas las distancias, parecido.

Creo no equivocarme si afirmo que la analogía con el Ferrocarril Clandestino estadounidense se estableció a raíz de la publicación en España, el año anterior, de la obra clásica de Angela Davis *Mujeres, raza y clase*, traducida por una militante del movimiento autónomo, Ana Varela, para la colección Cuestiones de Antagonismo de Akal, con la que colaboraban varios activistas. Davis se refiere al Ferrocarril Clandestino en los primeros capítulos, que tratan del legado de la esclavitud y el antiesclavismo en las luchas feministas de Estados Unidos, y la traductora explica: *«[...] el Ferrocarril Clandestino destacó como una de las pocas actividades de acción directa contra la*

²⁵⁹ En septiembre de 2005, las policías marroquí y española dispararon contra un grupo de personas que intentaban cruzar de Marruecos a Ceuta saltando la valla fronteriza, matando a cinco de ellas.

²⁶⁰ Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes.

esclavitud donde sus responsables y orquestadores eran hombres y mujeres negros, aunque contaran con el apoyo y la colaboración de muchas personas blancas. Esta organización tenía como objetivo ayudar a los esclavos huidos a llegar al Norte o a Canadá utilizando una red de colaboradores formada por personas contrarias a la esclavitud» (Ana Varela, en Davis, 2005 [1981]: 31). Débora desarrolla la analogía:

Ese itinerario, esa trayectoria de liberación que tenían los esclavos desde el Sur al Norte para alcanzar la libertad, pues era algo que teníamos que seguir haciendo ahora por el régimen de fronteras, que a la gente la deja absolutamente atada también de pies y manos, y se generó bajo este nombre en realidad un espacio también de apoyo mutuo. De hecho se hizo una guía²⁶¹ y la gente ofrecía cosas, y pedía cosas, y eso intentaba articularse. De hecho tuvimos durante muchos meses un teléfono que íbamos cambiando de manos para poner en común necesidades con ofertas, digamos, ¿no? Entonces pues, gente que necesita casa, necesita traducciones, necesita que la invites a comer, necesita dinero, necesita que la acompañes al ambulatorio, a hacerse los papeles, a... Y digamos que eso se fue haciendo.

La actividad del Ferrocarril Clandestino se desplegó a través de las llamadas Oficinas de Derechos Sociales (ODS), de apoyo a migrantes sin papeles, en distintos barrios de Madrid. En el caso de Lavapiés, se centró en la práctica en la ayuda a jóvenes senegaleses perseguidos por dedicarse a la venta ambulante y bajo constante amenaza de detención y deportación. El trabajo político se centraba en «intentar que no llevaran a la gente al CIE», es decir, en evitar los procesos de deportación a través sobre todo de asesoramiento jurídico, acompañamiento (en contextos judiciales, policiales y administrativos en general), clases de castellano y «una asamblea política para intentar de evitar lo que es muy difícil evitar en espacios políticos en los que hay muchísima asimetría de situaciones de materiales de vida, que es el trabajo asistencial». No obstante, «había muchas cosas que solo lo podíamos hacer los blancos, la gente de aquí, por muchísimos motivos, pero

²⁶¹ *Ferrocarril Clandestino. Guía por la libertad de movimiento* era una obra de 160 páginas editada por diversos colectivos de Cataluña, Andalucía y Madrid, destinada a ser «distribuida de forma gratuita entre las personas migrantes que, desobedeciendo las fronteras, han llegado a esta parte del mundo —también suya— para reclamar su derecho a vivir y tener derechos» (VV. AA., 2006a: 3). Recopilaba diversas informaciones útiles para migrantes, como la legislación y las prácticas institucionales policiales en materia de extranjería, el modo de afrontar los diversos problemas derivados de la carencia de documentación, las formas de regularizarse, de acceder a la sanidad y los servicios sociales, asociaciones y lugares en los que buscar ayuda, planos de transportes y recursos de diversas ciudades, etc. La guía no ofrece ninguna información sobre mezquitas u otros recursos de base religiosa.

sobre todo por la lengua, como ir a juicios y tal, y por el estatus jurídico, que es que tienes papeles y los otros no».

La idea de que la precariedad es un freno a la participación política parece dominar entre las personas entrevistadas, y revelan una idea de la política más ligada a lo simbólico que a lo material. Como dice Agar, *«para militar tienes que tener el espacio mental. Y tiempo»*, y los inmigrantes no suelen tener ni lo uno ni lo otro:

[...] gente con miedo, gente o muy desideologizada o muy ideologizada en otro... hacia la derecha; que ponen todas sus expectativas en Dios, que les va a solucionar todos los problemas del mundo; con tantos problemas... [...]. Los inmigrantes en general tienen tantos conflictos domésticos... Primero, trabajan multitud de horas, porque en general tienen trabajos de mierda. Las que trabajan internas, es un trabajo de mierda. Yo he tenido internas y lo reconozco: trabajo de mierda. Las que no trabajan internas trabajan mil horas, digo las mujeres, y los hombres igual, supongo. Mil horas porque los sueldos suelen ser miserables. Las relaciones familiares son en general muy conflictivas pues porque viven en... Primero, porque son inmigrantes y se tienen que adaptar a un entorno en general muy... en fin... que no les acoge muy bien, o más bien les acoge mal, y estamos hablando de latinoamericanos. Luego rumanos... pues que peor. Que peor. [...] Entonces, no les queda espacio mental para ir a una manifestación, en la que si tienes papeles, bueno, y si no los tienen se arriesgan a que los detengan y como mínimo les llevan a un CIE. O los deporten.

Rebeca piensa que las personas migrantes tienden a no participar en política por su propia condición subalterna: *«La gente racializada, o sea los no payos, muchas veces como suele ser de origen inmigrante pues pertenecen a los estratos más bajos de la sociedad. Muchas veces estos estratos más bajos de la sociedad no están politizados, seas payo o no seas payo»*. Y que la incorporación del antirracismo a la izquierda depende de que se produzca esa participación, se infiere que después de un proceso de movilidad social: *«Una vez que estos empiecen a participar en política empezarán a exigir cosas y a hacerse ver»*. Elisabet piensa que las personas latinoamericanas participan más en política, entre otras cosas porque su nivel de precariedad es más bajo: *«También yo creo que los niveles de precariedad son distintos, ¿no? Es como... ninguno ha venido saltando una valla»*. Y añade: *«Es que yo si fuese migrante y hubiese pasado pues por... no sé, pues eso, lo que pasa quien viene de Mali, quien viene de Senegal, pues tampoco sé yo cuál iba a ser mi capacidad para ser una actriz política en el lugar al que llegue, no sé, es como... es que quizá mis prioridades son otras»*. Dina, siendo ella misma inmigrante, tiene una opinión en la misma línea:

Las personas migrantes tienen otros problemas. Para que un migrante o para que el colectivo migrante llegue a salir a la calle a reivindicar el racismo, tiene mucho que solucionar antes, o sea, tiene que solucionar dónde dormir, qué comer, que le den un permiso de residencia, o sea tiene que solucionar veinte mil cosas antes de llegar a pensar que tiene derecho a que no le discriminen socialmente o que no le insulten o que no le digan negro o que no le digan moro.

Moisés pone el acento igualmente en lo simbólico, en este caso en las nociones de identidad y pertenencia:

Mis padres viven en Barcelona y yo creo que jamás se sentirán como parte, ¿no? Jamás. Llevan aquí, vamos, toda la vida. Jamás, jamás se van a sentir como parte de... Incluso, bueno ellos son pensionistas, quiero decir, en cosas como las pensiones, como el que oye llover. Y un tren en Rabat —mis padres son del norte de Marruecos— es más interesante para ellos.²⁶² Esa inmigración es todavía es un perfil muy concreto, que es de gente que realmente no tiene un arraigo fuerte con el país por mucho derecho a voto que tengan. Mis padres no votan, no votan, desde luego, porque no se sienten... simplemente no se sienten implicados, quiero decir llamados o partícipes.

Tamar, en consonancia con la idea de que «*el activismo político es una cuestión burguesa también muchas veces*» —que aparece de manera recurrente, con diferentes expresiones, en otras personas entrevistadas—, se señala a sí misma como parte de una generación privilegiada, capaz de tener una competencia política a la que no accedieron sus predecesores: «*O sea, mi padre, que llegó a Vic, que trabaja y trabaja y trabaja en el campo no tenía tiempo para política ni para movimientos sociales, ni siquiera tenía tiempo para ir a una asamblea de... no sé si había SOS [Racisme] en Vic, pero estas organizaciones*». Para Tamar, por tanto, habría algo de verdad en la idea de que la inmigración requería un trabajo asistencial, pero piensa que se ha dado un recambio generacional que obliga a replantear la acción:

Mucha de la lucha antirracista que se hizo ahí [en Vic] no sé si es lucha antirracista, ¿sabes?, lo que se hacía ahí. Pero muchas de las luchas o de los activismos a favor de los migrantes que se hacía ahí en Vic en ese momento la hacía gente de la Iglesia, gente que era quien atendía, ¿no?, las necesidades básicas que tenía la gente que llegaba. Ahora estamos en un punto en el que tienen toda una población que no tiene

²⁶² Moisés se refiere, indirectamente, a las movilizaciones en defensa del sistema de pensiones que tuvieron lugar durante toda la primera mitad del año 2018 y se reactivaron en septiembre de ese año, cuando hicimos la entrevista, y a los avatares de la introducción del tren de alta velocidad en Marruecos.

esas necesidades, que tiene otras y que ve las cosas desde otra posición, y es una posición de privilegio respecto a una generación pasada.

Desde esa perspectiva, el espacio que comienza a abrirse para el antirracismo en la izquierda se atribuye en gran medida a la aparición de las segundas generaciones: «*Sí que es verdad que todas estas críticas sobre la cuestión del paternalismo al final nosotros, los que ahora podemos hacer estas críticas, somos los hijos, ¿no?, los hijos de... Al menos en la cuestión migrante, porque luego ya si abrimos al racismo y tal está la población gitana que lleva seiscientos años aquí, ¿no?, ese ya es otro tema*», concluye Tamar. De manera análoga, Míriam reproduce la idea de que las generaciones anteriores «*ya tenían bastante con intentar sobrevivir*» —entiendo que habla en términos genéricos y no de su caso familiar concreto, de padres politizados— y detalla qué implican para la militancia antirracista esas nuevas generaciones:

Primero yo creo que hay una cuestión biológica, que es que los niños de los padres que llegaron en los años ochenta nos hemos hecho mayores. O sea, que yo creo que hay una cuestión ahí que tiene que ver con que nuestros padres ya tenían bastante con intentar sobrevivir. Y ahora pues somos los niños que hemos ido al cole, muchos hemos ido a la uni, hablamos con un acento que se nos permite intervenir durante más tiempo en asambleas, tener más contacto con las asambleas. O sea, quiero decir que al final tiene que ver con la cuestión de eso, ¿no?, de que biológicamente los niños hemos crecido. Creo que también tiene que ver con que población migrante antes de los ochenta en España, no creo que había mucha, no sé, estoy inventando, pero creo que el boom son los años ochenta y que es ahora donde las organizaciones de izquierda se están dando cuenta que o los organizan ellos o se organizan solos. Entonces creo que por eso está habiendo una mayor concienciación [...].

E introduce también el acicate de los fascismos: las personas racializadas se están defendiendo de un racismo creciente y la izquierda no puede ignorarlo: «*[...] y también creo que hay otra cuestión objetiva que tiene que ver con el ascenso del fascismo en Europa. Entonces cuando el fascismo asciende, la crisis, los recursos son menores, hay más disputa por esos recursos, el racismo aumenta. Y eso es algo que ha pasado más de una vez en la historia. Entonces también por eso, de que está habiendo un mecanismo de autodefensa social que también yo creo que por eso responde el movimiento*» (o sea, la izquierda).

Séfora no es particularmente crítica con la izquierda. De hecho, dice, «*la izquierda ha sido la plataforma de participación de muchos y muchas de nosotras*». Se refiere a

personas migrantes o de origen migrante, cuyo asociacionismo en comparación con el de otras minorías ha sido escaso y por consiguiente también su participación institucional y social. Hablamos específicamente del asociacionismo marroquí:

Las personas [de otros grupos minorizados] han participado de manera directa, sin embargo la población migrante no ha participado de manera directa.

[Entrevistador:] *Es que a mí me extraña eso porque yo, no sé, me da la impresión de que los marroquíes sí que han estado organizados...*

Sí, vamos, un montón [irónicamente]. Para nada. Para nada. ¿Qué asociación conoces tú marroquí?

[Entrevistador:] *ATIME. Y AEME.*

¿ATIME? ATIME. Espera, espera, espera, vamos por partes. ATIME. ATIME es una asociación compuesta por una misma unidad familiar. [...] Han estado recibiendo subvenciones a diestro y siniestro, pero sin control, de hecho deben un montón de dinero y han desaparecido por eso, porque no han podido justificar y porque Marruecos les ha abierto las puertas. AEME fue una asociación potente en los ochenta de gente de izquierdas marroquí que tuvo que salir escopeteada, sobre todo la gente del norte, muchos estudiantes... Se diluyó. AEME lleva sin funcionar más de veinte años. Mucho más. ATIME por lo menos diez, ocho o diez años hace que no funciona. ¿Alguna otra asociación? hay muy poquitas. Y todas tienen mucha vinculación con la embajada [de Marruecos].

Séfora dice que la mayoría del asociacionismo marroquí actual es de base religiosa, y que incluso las asociaciones de tipo asistencial (trabajo «con» inmigrantes) están siendo sustituidas por entidades de base islámica: *«La gente está participando en espacios religiosos. Es decir, donde se trabajaba antes con la gente ya no existe, y la gente está acudiendo... Todas las asociaciones que hay están vinculadas a las diferentes mezquitas. [...] Que está bien, es maravilloso. Pero la labor social que se hace, se hace desde la mezquita y desde la religión. [...] Todas están vinculadas de fondo con la religión».*

Esa es también la percepción de Moisés, desde una perspectiva generacional más joven. Igual que Séfora, señala la existencia de un asociacionismo parasitario bajo la égida del Estado marroquí así como la proliferación de entidades de base religiosa. Se hace eco también del incipiente movimiento descolonial (*«estas organizaciones antirracistas»*):

La juventud marroquí en España ha tenido muy pocos espacios: las organizaciones religiosas. Hablo en el caso de la población general. En el caso de la población LGBT simplemente hemos sido expulsados de nuestras comunidades, por lo tanto hemos

elegido abrirnos al mundo por obligación. [...] Organizaciones religiosas, organizaciones controladas por parte del gobierno de Marruecos, que es el caso de Madrid y Cataluña donde hay varias que realmente no representan a nadie, salvo garantizar cinco o seis puestos de trabajo y un poco esa continuidad y luego estas organizaciones antirracistas que han tenido cierto atractivo para una parte de la comunidad.

Algunas de las personas entrevistadas cuestionan la idea de que las luchas antirracistas y la autoorganización de los migrantes sea un fenómeno reciente. La primera entrevistada, Eva, discute la propia posición del entrevistador cuando este sugiere que la izquierda no ha prestado atención a la inmigración: *«En ese discurso hay un sesgo de clase muy profundo, porque decir que la izquierda se ha refugiado en... No, perdona, la izquierda que tú ves se ha refugiado donde tú estás viendo, y como tú eres el único que hablas, porque escribes, es lo único que reconoces. Pero, no sé... allá donde existe precariedad y donde existe necesidad la gente coopera y emerge políticamente»*. Aunque se adscribe en parte a la idea de que las personas migrantes tienen más dificultades para organizarse debido a las situaciones de precariedad acuciante y a que *«las formas de resistencia, de asociacionismo, se comen mucha energía»*, también señala que existen multitud de experiencias políticas subalternas, locales, *«que no tienen historia»*, que aparecen y desaparecen al margen de los discursos políticos, y que por tanto escapan al análisis que se pueda hacer de las organizaciones políticas. Es, de hecho, una idea similar a la que defiende Débora hablando, en general, de las experiencias de la autonomía: *«no hemos escrito nada, de hecho queda mucho por escribir, [...] yo creo que se han producido cosas muy interesantes que no hemos sido capaces de luego poder compartir en el formato que sea con otros»*.

Pensando específicamente en las luchas de los migrantes, Abraham dice que hay una invisibilización en el hecho de que la historiografía de las luchas antirracistas atribuya los primeros pasos a organizaciones de mayoría blanca:

Yo no estoy de acuerdo por ejemplo que la gente que sufría del racismo, el colectivo migrante, no estaba organizado. Claro que estaba organizado. El problema es que estaba invisibilizado. Ese es el problema. Yo creo que siempre el colectivo migrante y esto estaba organizado. El problema, es un colectivo que está invisibilizado. Y los movimientos sociales blancos que luchaban el antirracismo pues eran más visibilizados. ¿Por qué? Porque eran personas blancas que luchaban contra el racismo.

En términos similares a los de Eva, Tamar señala que en el terreno migrante existen multitud de experiencias de lucha de las que no queda memoria ni siquiera para quienes quisieran poder reivindicarlas porque se consideran en cierta medida herederos de las mismas:

Yo creo que también lo que habría que plantear es que cuando se hacen esas genealogías de cuáles han sido las experiencias antirracistas en el Estado español no se tiene nunca en cuenta las formas de organización que no son como las formas tradicionales de los movimientos sociales blancos, ¿no?, o de izquierda blanca como se le ha llamado. Entonces hay como un montón de formas de lucha que ni siquiera nosotros desde el antirracismo estamos reivindicando [...] porque realmente no tenemos trabajos hechos que las recuperen. Hay muchísima gente diciendo cosas muy potentes ya en el 85 en Melilla, ¿no?, gente marroquí, bueno, gente musulmana en Melilla, o en Ceuta [...]. Y luego también, claro, habrá muchísimas otras formas de protesta, de resistencia hacia todo ese racismo del Estado español que no conocemos, ¿no?, y no conocemos porque la narrativa es de lo que la gente blanca estaba haciendo.

Tanto Abraham como Enoc y Raquel, es decir, las tres personas a las que, en el apartado de posturas discursivas, he agrupado bajo el epígrafe «vidas precarias», desmienten la idea de que la precariedad sea un freno para la acción política. En todo caso, es un freno para una forma de acción política ligada a la posesión de un capital discursivo (generalmente de origen académico) y económico (traducido en tiempo libre) y en relación con la cual tanto el empleo precario (con largas jornadas laborales, horarios y/o empleos cambiantes, etc.) como el trabajo reproductivo suponen un lastre. Débora reflexiona sobre las diversas maneras de entender qué es lo político, a partir de su experiencia en el Ferrocarril Clandestino y la ASPM:

A mí me parecía que los compañeros de la Asociación Sin Papeles en principio no eran militantes o no estaban politizados, pero la verdad es que el nivel de generosidad, de apoyo mutuo, que ellos despliegan, que nos contaban, que nos siguen contando, con sus propios compañeros manteros, a veces pienso que es mucho más exigente políticamente que alguna de las cosas que hacemos en los colectivos no migrantes, ¿no? De apoyo material por ejemplo, de compartir en muchos casos dinero, apoyar... o sea, como niveles de generosidad y de implicación material mucho menos sujetos a los típicos lazos que los que seríamos generosos aquí, que suelen ser más lazos familiares, afectivos, la gente de la que te enamoras... Y ahí aquello a lo que se llama «hermano» es mucho más amplio, diverso y generoso, y eso creo que

tiene que ver también con una apuesta política, aunque sea difícil para muchos de nosotros verlo así.

Sin embargo, también manifiesta su desencanto y su sensación de haber sido, en cierta medida, utilizada, en una lucha cuyos beneficiarios no han tenido, dice, una actividad política una vez han conseguido solucionar el problema que les llevaba a organizarse.²⁶³

A mí me ha generado mucha frustración que cuando la gente fue consiguiendo los papeles y tal y cual, y consiguió por lo tanto normalizar mínimamente su vida — porque tampoco es la bicoca, pero bueno, que acceden a algunos trabajos precarios que tiene una persona blanca con papeles, siguiendo siendo negros y por lo tanto seguramente sufriendo de muchas más discriminaciones racistas de la que tú tienes, de todas las clases—, abandonan el espacio de militancia que tú habías generado, que habíamos generado conjuntamente. [...] Yo por momentos me lo he tomado mal. También creo que cuando estás en un espacio colectivo hay una serie de cosas que se dan y no se dan por nada, y esto es como la cooperación, no es un cálculo capitalista, yo no estoy esperando a que unos devuelvan a otros, no. Pero creo que sí has de devolver a lo colectivo en alguna forma, la que tú veas, la que tú te inventes, en algún momento lo que has recibido, porque si no, ¿qué has generado?

Algunas personas concretas, muy poquitas en número, han conseguido tener una vida al menos liberada de lo que significa estar todo el día siendo víctima de retención, detención y deportación, pues que no está mal, ¿no? O sea, que la gente viva mejor, sean uno, dos o veinticinco pues está muy bien. Pero no has conseguido politizar, porque digamos que luego la gente sigue su rumbo particular, que en este caso es su proyecto migratorio, pero que podría ser su proyecto de hacerse empresario rico. A mí me da igual, es un proyecto individual y desatado del compromiso con, lo que decíamos antes, cambiar las condiciones que reproducen que, aunque tú te hayas liberado un pelín de la frontera que te acechaba, otros la van a tener. Y eso creo que es un problema.

Entonces yo, por ejemplo, sigo teniendo amistad muy fuerte con algunos de los compañeros con los que hicimos el espacio, pero muy pocos han seguido implicados políticamente en nada, y esto habría que darle un par de vueltas. La gente puede decir: «Claro, como empiezas desde un lugar mucho más abajo y no sé qué, tú no tienes esa disponibilidad de todo tipo para poderte dedicar a la política, porque eso ya es un privilegio». Me cuesta pensarlo así. A mí me cuesta mucho pensarlo así.

²⁶³ Se puede poner esto en relación con la afirmación de Peio Aierbe sobre la desmovilización de los *sin papeles* una vez regularizados: «el objetivo básico de un sin papeles es dejar de serlo» (Aierbe, 2001: 12).

9.4.5. Invisibilidad del racismo

El racismo está normalizado porque quien sufre el racismo son personas invisibilizadas que no están muchas veces en los debates públicos (Abraham)

Es este un hilo discursivo que abunda en la idea de que el racismo no está visibilizado como problema. Al no haberse constituido como problema público, tampoco tiene una traducción política, ni en los movimientos sociales ni en la política institucional. ¿Y por qué no está constituido como problema público? Así lo razona Sara:

Yo creo que básicamente porque no hay gente racializada en lugares de enunciación pública. O sea, creo que con las mujeres, además de que es una cosa que se lleva sedimentando mucho, mucho tiempo por los movimientos feministas y tal, también creo que tiene que ver con que hay muchísimas más mujeres en espacios de enunciación pública. De hecho por ejemplo el clic de la huelga [del 8 de marzo de 2018]²⁶⁴ fueron las mujeres periodistas, y son mujeres que están en un espacio privilegiado público. Y en cuestión del movimiento LGTBI también, de hecho el movimiento LGTBI, que es más la parte gay, la que tiene más visibilidad que la lesbiana y los transexuales, seguramente los lugares de enunciación pública están... o sea hay una correlación. Entonces creo que básicamente eso es la clave. ¿Cómo consigues que gente racializada estén en lugares de enunciación pública? Pues evidentemente creo que eso son políticas de integración, educación, cultural, o sea, políticas en un sentido casi holístico de integración cultural, o sea, integración en un sentido de incorporación a todas las esferas de gente de todas las condiciones y de todos los orígenes.

El papel de los medios de comunicación parece crucial a la hora de marcar las agendas políticas, incluso de aquellos movimientos que pueden ser críticos con esa prerrogativa mediática. Si en el debate público no se habla de racismo, tampoco los movimientos se ocupan del racismo, dice Noé: «Una gran parte de la agenda nos la está marcando el enemigo siempre, ¿no?, es decir, son los dueños de los grandes medios de comunicación, con lo cual nosotros nos vemos siempre respondiendo, contraatacando, ellos marcan la agenda y nosotros contraatacamos, entonces claro, no tenemos una línea política definida». Eva señala que en el caso del racismo no existe, como sí ocurre ya en el caso

²⁶⁴ El 8 de marzo de 2018, Día Internacional de las Mujeres, el movimiento feminista convocó una huelga de 24 horas por la igualdad de género.

de la desigualdad de género, una construcción pública y mediática de las consecuencias concretas, de cómo afecta a sus víctimas y al conjunto social:

El racismo [...], como reivindicación o como eje político para articular un movimiento así tan visible como el feminismo, no está ligado ya de manera inmediata y pública a fenómenos de precariedad o que afecten a la vida. Por ejemplo: feminismo y violencia de género. O sea, está muy claro que tú tienes razones para ser feminista y para que el feminismo esté en la agenda política como punto número uno. Porque la violencia es... ya se ha reconocido. No es que antes no hubiera, pero ahora se numeriza y tal y cual. Entonces, con el racismo cabría pensar que hay que hacer ese trabajo, de ligar cuáles son las consecuencias concretas del racismo.

Para Rebeca, en la invisibilidad del racismo existe una responsabilidad compartida entre blancos y no blancos. Los primeros no lo consideran un problema porque «no lo sufren tanto», y los otros no lo problematizan políticamente porque de alguna manera asumen su exclusión y no participan en política:

Al final la violencia policial la sufre quien es leído como extranjero, o los que son racializados. Los payos pues no van a ver eso, entonces no lo van... yo qué sé, pues no lo van a incluir en sus programas, no lo van a incluir en sus panfletos de bases del 15 M, porque no lo sufren tanto como lo sufren los otros. Pero claro, los otros muchas veces, los racializados me refiero —que no me gusta esta palabra, pero por abreviar—, los racializados muchas veces no participan en política porque no se sienten con el derecho de participar porque asimismo ellos se ven como extranjeros, entonces claro, pues no hay como una... no hay una fusión. Y al final, si participa, participa uno. A lo mejor hay una asociación de izquierdas que tiene un morito, o dos negritos, o un no sé qué. Pero es uno, uno solo, que al final no es representativo de nada, ¿no?

La invisibilidad del racismo se puede dar también en colectivos mixtos: como la mayoría de los activistas son blancos, no sufren el racismo y por tanto no le prestan la suficiente atención. En palabras de Abraham: «El problema que hay yo creo que la gente que están en los movimientos sociales no sufren del racismo, y que cuando la gente que está en un colectivo antirracista, que hay una parte que lo sufre y otra parte que no lo sufre no le dan la misma importancia». No darle la misma importancia no significa que sea invisible, sino que se hace un ejercicio consciente de no reconocimiento para evitar una realidad incómoda, sugieren Noé y Agar. Dice Noé: «El porcentaje de militantes inmigrantes es mínimo, de momento, y entonces es que no es nuestra realidad, por desgracia, y como no es nuestra realidad, nosotros pienso que en general estamos muy cómodos y no nos

metemos en esa realidad de lleno, porque es una realidad muy desagradable y muy difícil». Agar abunda en la idea, no desde una crítica externa como Noé —que sí considera estar metido de lleno en la realidad del racismo— sino autocrítica. A la pregunta de «¿por qué el racismo no está incorporado a las agendas políticas?», Agar contesta así:

Pues mira, es una buena pregunta. No lo sé, la verdad. Mira, yo que llevo militando toda la vida, no se me ha ocurrido militar en una organización que trabaje con... Sí se me ha ocurrido, la verdad, sí, tengo que decir que [ríe]... que sí se me ha ocurrido. Trabajar, o sea colaborar, [...] con organizaciones, digamos, que trabajen con inmigrantes. ¿Por qué no lo he hecho, yo en mi caso concreto? En mi caso concreto porque me parece durísimo, con unas condiciones durísimas, que hay que tener mucha fuerza interior, mucha fuerza interior que yo no tengo. Que yo no tengo. Entonces me va a tocar tanto la situación que en un momento me protejo, me protejo no haciendo ese tipo de trabajo social, digamos.

Agar reconoce desde el principio de la entrevista no haber tenido apenas relación con personas racializadas, ni en sus ámbitos militantes ni fuera de ellos. Sin embargo, como señalan Abraham, Enoc y otros, tampoco el contacto con personas que sufren la estigmatización, ni siquiera dentro de los propios espacios antirracistas, garantiza que el racismo se haga totalmente visible.

Uno de los terrenos donde se encarna esta aparente paradoja es el barrio de Lavapiés,²⁶⁵ en Madrid. Desde la década de 1990, Lavapiés se ha ido configurando como un enclave étnico o enclave migrante (Portes y Jensen, 1987), es decir, como un área geográfica con alta concentración de personas migrantes y también con una elevada actividad económica promovida por personas de ese origen (Barañano et al., 2006; Riesco, 2008). Al mismo tiempo, Lavapiés ha sido también, desde la creación de los primeros centros sociales okupados a finales de los años ochenta, lo que podríamos llamar, analógicamente, un enclave activista. Es decir, un territorio con una destacada presencia de habitantes, colectivos, espacios de ocio y actividades económicas ligadas a los movimientos sociales de izquierdas. Esa intersección poblacional puede haberse traducido en la presencia de una mayor inquietud política o asociativa hacia la multiculturalidad que en otros lugares de Madrid, como se ha sugerido más arriba acerca de que la asamblea local del 15 M

²⁶⁵ Administrativamente, Lavapiés no es un barrio sino la denominación popular que recibe una parte del barrio de Embajadores, en el distrito Centro.

fuera quizás la única que prestaba una particular atención a las migraciones. Pero eso no significa que la diversidad se trasladara a los espacios militantes ni que en estos existiera una consciencia palmaria del racismo y sus implicaciones. Ya en los años noventa se señaló un problema que hoy sigue siendo objeto de las mismas preguntas y las mismas respuestas, con escasas variaciones:

Al poco tiempo, María Galindo, del colectivo Mujeres Creando (colectivo feminista y anarquista boliviano), dio una charla en la tetería de La Karakola.²⁶⁶ [...] Hizo además, una crítica muy necesaria y constructiva: comentó que paseando ese mismo día por el barrio de Lavapiés, había observado a mujeres de distintas nacionalidades, la mayoría de ellas inmigrantes, y que, sin embargo, en La Karakola solamente había mujeres de origen europeo, por lo que no veía reflejo alguno del barrio en el que estábamos (¿Acaso no había comunicación con el mundo real?). Y bueno, nadie tuvo respuesta a sus preguntas... (Devi, 2012: 27-28).

Hablando con Sara de qué es y de dónde viene el racismo surge la cuestión de Lavapiés y el contacto con la diversidad. Dice: *«Si yo pienso en mi propio racismo, que me es más fácil pensarlo, yo creo que tiene que ver sobre todo con no haber compartido, no haber tenido experiencia de esa diferencia [...] por lo tanto hace que el otro sea como algo desconocido»*. Atribuir el racismo a una falta de vivencia de lo diferente me parece sorprendente, y se lo hago notar, dado que gran parte de su experiencia vital y militante se ha desarrollado en el barrio supuestamente diverso de Lavapiés.

Funcionaba un poco como paisaje, ¿no? Primero en el Labo, en el Labo I, salvo cuando tuvimos toda la movida con los marroquíes,²⁶⁷ no sé si te acuerdas, tampoco teníamos... o sea, no había una mezcla. Y a ver, yo en Lavapiés, en mi época, sobre

²⁶⁶ Centro social okupado de mujeres entonces situado en la calle Embajadores, 40. Phoolan Devi (seudónimo de una activista feminista) se refiere aquí a una actividad que tuvo lugar a finales de los años noventa.

²⁶⁷ Se refiere a un conflicto en el que fuimos coparticipes, aunque desde posiciones distintas, y que resulta imposible sintetizar. En esencia, se trató de la construcción de una causa común de los y las habitantes del centro social el Laboratorio I en el verano de 1998 contra un grupo de migrantes marroquíes de diferentes edades y en situación de marginación social. El conflicto, que encaja dentro de los parámetros establecidos/marginados de Norbert Elias (2003), fue en realidad un modo de afrontar una serie de tensiones larvadas dentro del grupo mayoritario de los establecidos, mediante la construcción de un enemigo externo al grupo. Las formalizaciones que hizo Lewis Coser (1961 [1956]) de la obra de Georg Simmel (1955 [1922]) sobre las funciones del enemigo externo en los conflictos y en la regulación social encajan bastante bien con el desarrollo del conflicto. Y su carácter de representación micropolítica de ciertas dinámicas sociales resulta muy interesante. Sin embargo, queda fuera del marco de esta investigación analizar aquellos sucesos y no existe, que yo sepa, ningún relato escrito al que poder remitirme. Lo dejo pues simplemente como apunte.

todo me acuerdo que era el conflicto de los chavales marroquí, los del pegamento,²⁶⁸ y tampoco teníamos... o sea, no teníamos un trabajo... o sea, no teníamos una práctica conjunta. Pero vamos, que básicamente yo en Lavapiés mi experiencia es más, digamos, como de que [la diversidad] forma parte del entorno, pero yo no... O sí, o cuando voy a comer a los restaurantes senegaleses, pero no... O sea, quiero decir, que no hablo, no converso con las preocupaciones, o sea que básicamente lo que te hace que el otro deje de ser, digamos, su definición externa y sea como un sujeto más allá de... más allá digamos de sus rasgos étnicos, de clase, etcétera, es conocer sus preocupaciones, sus miedos y sus inquietudes, y eso yo creo que no lo he tenido prácticamente con nadie que no...

Otras personas perciben esa misma contradicción. En realidad, la mayoría de las personas entrevistadas tienen un vínculo con el barrio de Lavapiés (como espacio de vida, de ocio o de activismo) sin que esa vivencia de lo diverso parezca condicionar sus posiciones y percepciones sobre el racismo. Débora, que defiende que *«una vez que has conocido a tus vecinos no los puedes dejar, tu política es con ellos»*, reconoce las limitaciones de esa afirmación, o bien la necesidad de reformular el significado conocer en este contexto. Porque, como se ha señalado más arriba, piensa que en realidad la convivencia entre activistas blancos y personas migrantes se hace a costa de desconocer o de obviar determinadas diferencias que pueden resultar conflictivas. Entre ellas, eventualmente puede estar la propia reflexión sobre el racismo y las respectivas posiciones sociales, que pasan a un segundo plano frente al trabajo «práctico». Es este un ejemplo de la idea de invisibilización racial, que se ha formulado en el marco teórico, y que explica por qué, como dice Beeman (2015), los activistas antirracistas suelen preferir la acción a la reflexión (*walk the walk but don't talk the talk*). Débora pone el ejemplo de una experiencia actual, la asamblea de Bloques en Lucha,²⁶⁹ en la que *«hay mucha gente migrante y hay mucha gente gitana»*:

²⁶⁸ Uno de los problemas concomitantes del proceso de rehabilitación (y gentrificación) de Lavapiés fue la presencia intermitente de menores marroquíes no acompañados, consumidores de pegamento por inhalación y sustancias similares, a los que se atribuían atracos de inusitada violencia contra los vecinos del barrio: la conocida popular y mediáticamente como «banda del pegamento». Algunos colectivos denunciaron que existía una instrumentalización de la delincuencia funcional a las dinámicas especulativas y de sustitución de la población del barrio (personas de bajos recursos, migrantes) por otra de mayor poder adquisitivo (cf. Kolectivo Arde Lavapiés, 2000; Red de Lavapiés, 2001; Fernández Álvarez, 2005).

²⁶⁹ Bloques en Lucha-Sindicato de Inquilinas e Inquilinos de Madrid es un colectivo creado en 2017 para luchar contra la subida de los alquileres y los problemas asociados a la misma, como la falta de vivienda, la gentrificación o los desahucios. Véase <http://www.inquilinato.org> (consulta: 3/1/2019).

[...] es verdad que hay muchas cosas de las que no hablas, igual que hacíamos nosotras con los manteros. Nosotros ahora que llevamos dos meses con Argumosa 11, que es un edificio que están vaciando para expulsar a la gente, [...] los primeros [pisos] son familias gitanas y estamos en la asamblea pues hablando juntos, y cómo organizamos lo de la prensa, y Pepe cómo se prepara lo que tiene que decir, y... Pero no... ¿Hablares alguna vez de racismo y de cómo se viven ellas como gitanas en este país, en esta ciudad, en el barrio, y de cómo nos ven a nosotros? Pues yo no sé si alguna vez podremos hablar de eso, porque como estamos evitando que desahucien...

9.4.6. Réditos políticos del antirracismo

¿Qué hace la izquierda, por ejemplo? Como el racismo no le da tantos votos tampoco le interesa tanto, no le dan importancia. (Abraham)

Varias de las personas entrevistadas señalan también la no rentabilidad política del antirracismo y la representación de personas racializadas, principalmente en términos electorales. Siguiendo la distinción que hace Dancygier (2017) entre exclusión, inclusión simbólica e inclusión electoral, la percepción de los entrevistados sería que en el caso español la rentabilidad política está más en la no representación, con algunos casos aún incipientes de representación simbólica. Eso significa que ni las personas racializadas se consideran aún como una fuerza electoral relevante, ni la defensa simbólica de la inclusión —utilizar candidatos pertenecientes a minorías racializadas para enviar al electorado el mensaje de que se está a favor de la integración de estas en la vida sociopolítica (Dancygier, 2017: 27)— es (todavía) un activo de cara al electorado blanco. Esa sería una diferencia importante en comparación con la integración de demandas LGTIBQ+ y de igualdad de género:

También puede ser por, no sé, por las mismas condiciones del sistema, ¿no? Es como el colectivo LGTB, pues... pues bueno, pues... puede votar a Ciudadanos, puede votar al PP, puede votar al PSOE, sobre todo, y al final pues esos temas se mantienen en la agenda porque hay cierto interés electoral detrás, ¿no?, o en no quedarte fuera. [...] Igual que el feminismo pues tiene una variante electoral que no tiene la lucha antirracista, básicamente por los actores de los que hablamos, que la mayoría no tienen ni siquiera derecho a voto. (Elisabet)

La exclusión es transversal a todo el arco político y parece ligada, en primer lugar, a la ausencia de derechos de ciudadanía. Como señala Elisabet sobre su propia formación política: «Si Ahora Madrid fuese a sacar algún tipo de beneficio electoral o de marketing

haciendo que la policía en Lavapiés deje de cargar contra los senegaleses lo habría hecho, pero es que le da igual, ¿no?, es una cosa que permanece ahí tapada, que sale cuando hay alguna muerte, que se gestiona como se puede, pero es que al fin y al cabo se les sigue tratando como sujetos sin derechos».

Abraham abunda en ese mismo tema, analizando lo sucedido en Madrid con los manteros:

Con el cambio del gobierno de la izquierda en Madrid, la derecha utiliza por ejemplo los manteros como para intentar atacar más a la izquierda pensando que a la izquierda le va a preocupar, pero a la izquierda le importa una mierda. Ese es el problema, en realidad a la izquierda le importa una mierda la gente negros, la gente negros que venden en la manta, ¿no? Y que como muchas veces, pues como no les interesa y la derecha pensaba que les interesaba, pues se callan la boca. Y al final lo que es, las agresiones que vemos y todo esto, ellos mismos son cómplices, porque ellos [son los] que dan barra libre a esta policía de la derecha que intenta acosar y agredir más los manteros y la izquierda se calla la boca, pues es cómplice. ¿Por qué? ¿Por qué se calla la boca? Porque son personas negros, son personas que no tienen papeles, son personas que no pueden votar, pues no importan.

La idea de que las personas de origen inmigrante no tienen derecho a voto podría interpretarse como un sesgo «extranjerizador» en la percepción, que quizás se da también en las fuerzas políticas. Para Moisés, el problema no es tanto de derecho a voto como de ejercicio efectivo de ese derecho y de visibilidad social. Pone el ejemplo de Badalona, ciudad de elevada presencia de personas de origen migrante, donde dicha presencia se reconoce más bien en sentido negativo, es decir, lo que se intenta rentabilizar electoralmente es un discurso xenófobo: *«Yo creo que es simplemente porque no votamos, o bueno, la mayor parte. Yo soy español y puedo votar, al menos jurídicamente. Esa es una razón de peso. Cuando un señor como Albiol se permite tener ese discurso en Badalona con una población migrante tan... es que no votan, ocupan espacio».*

Rebeca razona de un modo similar: las personas no blancas no son percibidas como un activo electoral: *«Nosotros entendemos que si no eres payo blanco no eres español. Entonces si no eres español, no votas, y si no votas a mí qué más me da cómo tú estés de bien o de mal».* La objeción es que el argumento electoral podría ser válido para las formaciones electoralistas, pero no para las que no lo son, o para los movimientos sociales. Razona entonces que, en cualquier caso, las personas de origen migrante, como en general las que ocupan *«los estratos más bajos de la sociedad»* se sienten menos

llamadas a participar en política, lo que las invisibiliza tanto en términos electorales como en términos de fuerza activista. Por tanto, a esa no percepción de los migrantes como personas con derecho a voto contribuiría también el propio abstencionismo, el hecho de que muchas personas migrantes no se sientan llamadas a ejercitar la participación electoral (y política, en un sentido más amplio) aunque puedan hacerlo. Quizás los únicos lugares de España donde la inclusión de base electoral —es decir, estrategias ligadas a conseguir los votos de las minorías (Dancygier, 2017: 30)— podría ofrecer una rentabilidad significativa serían Ceuta y Melilla, donde existe un amplio electorado no blanco. Sin embargo, para Moisés se repite el mismo patrón: existe un alto grado de abstención, para los partidos generalistas no resulta particularmente interesante tratar de atraerse a ese electorado y consiguientemente, surgen formaciones políticas específicamente orientadas al mismo: *«Incluso lo vemos en Ceuta y en Melilla ¿no? En el caso de las personas que no votan y en el caso de esa población musulmana, por ejemplo, que se ha unido ya en dos partidos políticos claramente orientados hacia la población musulmana,²⁷⁰ [...] que es justamente en respuesta a ese discurso, a esa narrativa que se percibe o se lee por una parte mayoritaria de las personas como antimusulmana»*.

El hecho de que la población de origen migrante no vote a quienes podrían, potencialmente, asumir un discurso favorable a la inclusión favorece, pues, que dicho discurso no se articule y que, al contrario, otras opciones políticas exploten el discurso opuesto:

Para determinados partidos simplemente porque aunque lo intenten no pueden lograr esos votos. En el caso de Ceuta y Melilla que es muy, muy concreto, y en el caso de España simplemente porque no votamos. Te puse el caso de Badalona, porque demográficamente hablando la población migrante es inmensa, hay muchísima gente pero es que es como si no existieran. No votan. Pues ya está, yo me puedo meter con ellos, porque bueno, pues el que está al lado que los odia, me va a votar a mí, es un poco tan simple como eso.

²⁷⁰ Se refiere a Caballas, en Ceuta, y a Coalición por Melilla. Se trata de formaciones cuya militancia procede en gran parte de la izquierda (PSOE e IU).

En IU el racismo se considera una cuestión secundaria, no urgente, y además de la exposición que hace Abel se desprende una consideración como problema más ligado a lo internacional que a la política local:

Es un debate también que hemos tenido en el área de solidaridad. La cuestión internacional queda relegada a lo último prácticamente. Tenemos problemas económicos, problemas de vivienda, los problemas educativos y yo creo que el 95% de la militancia se basa en eso. Evidentemente somos propalestinos, somos prosaharauis... somos internacionalistas, pero no hay una militancia continua o real, no hay una implicación de toda la militancia en estos temas. Al no ser un tema prioritario, pues es verdad que igual dejamos un vacío y un espacio sin cubrir, que aunque no sea una urgencia el racismo, pues....

Mi insistencia en enfocar el racismo como problema local parece sorprenderle. Luego explica: *«Yo creo que por ahí sí que hay mucho trabajo hecho, por ejemplo... con la sociedad latina, de América Latina, hay bastante integración, hay muchísima interlocución entre... entre pueblos, y luego hay una cuestión que no se aborda, por ejemplo el racismo con los gitanos, el racismo con gente de Europa del este, la islamización... o sea, con la gente árabe, pero no sé decirte, vamos [ríe]».*

Sara es la única entrevistada que ocupa un cargo electo. Le pregunto si en la incorporación o no de demandas relacionadas con la migración y la diversidad cree que hay un cálculo sobre el capital político y/o electoral que dichas incorporaciones pueden añadir o restar. Aquí debo hacer un paréntesis para introducir un elemento contextual. En abril de 2018, Podemos Comunidad de Madrid lanzó una encuesta dirigida «a los inscritos e inscritas» en la que se preguntaba «por distintas cuestiones políticas y sociales de actualidad, con objeto de recoger opiniones que orienten nuestra acción política en los próximos meses».²⁷¹ Entre esas distintas cuestiones «de actualidad» se intercalaban muchas preguntas relativas a la inmigración, hasta el punto de que me dio la impresión de que ese era realmente el propósito de la encuesta: evaluar qué rédito podía extraerse de la incorporación de demandas relacionadas con los derechos de las personas migrantes.

Por ejemplo, se pedía valorar el grado de acuerdo con diferentes afirmaciones, entre las que se intercalaban algunas como: «La comunidad migrante debería tener un mayor

²⁷¹ Estas citas proceden del correo electrónico que recibí como inscrito en Podemos el 10 de abril de 2018 en el que se me invitaba a hacer la encuesta.

protagonismo a nivel orgánico e institucional en Podemos», «Podemos tendría que ofrecer formación específica para la comunidad migrante, de cara a tener mayor visibilidad en la organización y en movilizaciones sociales», «la comunidad migrante ha tenido un papel protagonista en los cambios democráticos de los últimos años», etc. También se hacía una pregunta específica: «En relación a la comunidad migrante, ¿cuáles consideras que deberían ser los temas de trabajo de Podemos-Comunidad de Madrid?». Entre las opciones de respuesta estaban: «el derecho a voto de las personas migrantes», «defensa de la democracia y de la fraternidad entre naciones», «ley de igualdad y su relación con la comunidad migrante», «el derecho a tener derechos en nuestro país» o «la abolición de la Ley de Extranjería». El 23 de julio, otro correo electrónico adjuntaba un «avance de informe con los datos más significativos de la encuesta», en el que no se recogía ningún dato sobre la cuestión de la inmigración. También remitía a la futura publicación del informe completo, que al parecer nunca se publicó y que me ha sido imposible conseguir, ni por canales formales ni por medios informales.

Sara dijo desconocer la existencia de tal encuesta. Sobre el capital político y/o electoral que puede extraerse de la incorporación de demandas relacionadas con la migración y la diversidad, se remite a la idea de que el racismo no forma parte de su realidad:

La verdad es que no sé si hay un cálculo político, puede ser. Creo que lo que sí que hay es que en tanto no forma parte de tu realidad, no lo tienes en cuenta.

[Entrevistador:] *No forma parte de tu realidad como [Sara], pero de tu realidad como representante pública sí, porque sí hay una parte de la sociedad, y más en Madrid...*

Sí, sí, pero creo que como no se manifiesta, como no está constituida como cuerpo social pues puedes obviarlo y no pasa nada. Con eso no quiero decir que quieras obviarlo, sino que no tienes noticia de ello y por lo tanto si no estás especialmente concienciada, como no está constituido como problema...

[Entrevistador:] *Pero a ti como diputada, o a otras diputadas, ¿no os llega como demanda, por parte de asociaciones...?*

Pues por ejemplo en cultura nada. La única demanda en esa órbita que yo he tenido es con la comunidad gitana.²⁷² Nada más. También habría que preguntarse si,

²⁷² Se refiere, muy probablemente, a la aislada mención que hay a las personas gitanas en el programa electoral de Podemos para las generales de 2015, replicada en el de Unidos Podemos de 2016, que hemos podido ver en el capítulo 8: la medida 221 en favor de un «Plan Operativo de Cultura por la Igualdad e Igualdad en la Cultura», que prevé «[i]mpulsar actividades culturales centradas en la participación e

digamos, distintas comunidades racializadas se sienten representadas, ¿me explico?, y entonces sienten que tienen legitimidad para interlocutar con los representantes públicos. Pero a mí no me ha llegado nunca nada, entonces creo que es muy fácil obviar esa realidad.

9.5. Qué es el racismo. Del prejuicio individual a la discriminación estructural

La pregunta «¿qué es el racismo?» tiene algo de traicionera. Se introduce en un momento avanzado de la entrevista, a veces incluso hacia el final, cuando las personas entrevistadas han estado ya un buen rato hablando de racismo y antirracismo. A la mayoría de ellas, la pregunta las pone en un aprieto, pero no es esa la intención. El objetivo de la misma no es tanto buscar una definición sino saber qué idea tienen los y las activistas del lugar que ocupa el racismo en las estructuras sociales y cómo se relaciona esa idea con la importancia que le dan al trabajo político antirracista. No se plantea desde el principio para no condicionar el relato espontáneo. Una vez más, aquí interviene la idea de invisibilización racial: si partimos de la idea de que el racismo tiende a ser más un elemento de acción o de discurso en términos muy generales que de reflexión política y de deconstrucción de sus implicaciones, no discutir de entrada la definición de racismo ayuda a la expresión de las experiencias y reflexiones relacionadas con el tema. Y, por otra parte, sirve para comprobar hasta qué punto el discurso crítico está a la altura y es coherente con la acción. Evidentemente, contraste lo que dicen las personas entrevistadas con la idea de racismo que se está usando en este trabajo.

Los primeros tres puntos muestran una taxonomía de posiciones sobre la definición de racismo, construidas en función de dos polos: el de quienes piensan que es fundamentalmente una cuestión individual, psicológica, de miedo o rechazo espontáneo a la diferencia, y el de quienes piensan que es principalmente una estructura social. Veremos que las definiciones, en la mayoría de los casos, están cargadas de dudas y que no hay una correlación clara entre el concepto de racismo que se maneja y la importancia que se le da como problema político. El cuarto punto trata de la relación del racismo con el colonialismo, que pocas de las personas entrevistadas establecen. Y el quinto recoge las percepciones sobre las jerarquías del racismo, es decir, si hay colectivos que sufren

iniciativa de mujeres migrantes, gitanas y con diversidad funcional, para facilitar su acceso a la participación en la vida pública» (Podemos, 2015: 151).

más el racismo que otros y qué explicaciones se proporcionan al respecto. En términos generales, las conclusiones que se pueden sacar de este epígrafe abundan en la idea de Azarmandi (2017) sobre el antirracismo en España, que señala las definiciones borrosas y contradictorias que manejan los activistas, la desconexión con el pasado colonial y la escasez de reflexión sobre el racismo como estructura de poder global que incluye también a las personas blancas.

9.5.1. El racismo como prejuicio

Varias de las personas entrevistadas analizan el racismo en términos de prejuicios. Eso no significa que ignoren que puede adquirir un carácter político al ser instrumentalizado para diversas causas, o para sostener un orden social, pero ponen más el acento en las explicaciones psicológicas. Sara, por ejemplo, no da una definición, pero habla a menudo de su propio racismo —es de las pocas personas entrevistadas que lo hacen— de un modo que sugiere una especie de desconfianza espontánea, que surge de la ausencia de contacto con el otro, y no tanto como algo que sostiene una estructura de desigualdad social. Como otros entrevistados, establece una relación entre raza y clase que sugiere la reducción de la primera a la segunda: *«Creo que los prejuicios racistas están muy atravesados por una cuestión también como de clase, es decir, que creo que cuando yo pienso en los ecuatorianos, ¿no?, ecuatorianos, bolivianos, tal, pienso en la chica que limpia en casa de mi madre, el árabe que está en Lavapiés... no pienso en la ecuatoriana que va a la universidad a mi máster, porque a esa no la veo tan distinta»*. Sara piensa que la movilidad social ascendente es un *«proceso de desracialización»* y que en lo tocante a los movimientos sociales, las barreras que dificultan la participación de migrantes —salvo que se hayan *desracializado*, a través por ejemplo del acceso a la universidad— son similares a las que enfrentan las personas autóctonas de clase baja.

Adán, como Sara, relativiza la importancia del racismo a nivel social, aunque al contrario que ella, realiza una actividad política y profesional centrada en torno a la reivindicación de la diferencia. En su definición es aún más laxo que Sara y asimila el racismo a cualquier otro tipo de prejuicio. Como a varios de los entrevistados, la pregunta le pillaba de sorpresa:

¡Ostras! Pues es que yo... eso sería una definición... Es que es muy complejo qué es el racismo, ¿no? Pues yo me imagino que es... eh... cuando... se trata de diferente manera o se ve de diferente manera a personas que no son como tú, en el sentido físico, ideológico, incluso racista... racial. Entonces sería como cuando no a todo

el mundo se le trata igual, es decir tratarla de manera diferente por lo que piensas, cómo eres, cómo vistes o por tu color, ¿no?

Para Adán, el racismo es también en última instancia una cuestión de clase:

Es un prejuicio, yo creo que sí, ¿no? Es decir, como siempre te han educado en una sociedad primero tan competitiva, de la supremacía de unos sobre otros, el que sabe sobre el que no hace, el que tiene y el que no tiene, ¿no?, evidentemente te crea un racismo que es real en eso, entonces yo creo que es de percepción y de clase. Tenemos las dos cosas, ¿no?, porque evidentemente cuando tienes de visita a Michael Jackson nadie protesta, ni cuando tienes al Camarón tampoco protestaban.

Agar, que nunca ha tenido una militancia ligada al racismo, lo percibe en términos totalmente psicologicistas. Aun reconociendo que el racismo se instrumentaliza políticamente, no parece considerarlo como una construcción social:

Creo que hay un miedo atávico al otro, y más si el otro tiene unos rasgos físicos muy diferentes a los nuestros, como puede ser pues los negros, los chinos, los de otros países, ¿no?[...] ¿Que de dónde viene? Pues no tengo ni idea, la verdad. ¿Por qué ese miedo al otro, a los signos diferentes, a los rasgos diferentes, a la heterogeneidad, al que se sale de la norma, no? A la gente, a la población en general le da mucho susto cualquier cosa que se salga de la norma y generalmente hay un rechazo muy potente. De lo que sea, sea lo que sea lo que se salga de la norma, ¿no?

Yo creo que se instrumentaliza mucho el racismo, claro que sí, muchísimo. ¿Por qué? Porque sirve para esclavizar, explotar o humillar o lo que sea, sobre todo explotar, al otro, justifica muchísimas guerras, muchísima violencia... Y para sentirnos más... dentro de la inseguridad que tiene el ser humano en sí mismo, porque somos muy frágiles, muy vulnerables, somos una mierdecilla, pues para —me parece a mí—, para reforzar un poco la seguridad en nosotros mismos, sentirnos superiores.

9.5.2. El racismo, entre el prejuicio y la estructura

Otras personas entrevistadas no acaban de conceptualizar el racismo ni de un modo ni de otro, o bien muestran un discurso contradictorio. Eva, que concede una gran importancia al racismo al menos como elemento de análisis político, ensaya de entrada una definición estructural: «Para mí el racismo es la utilización de una categoría artificial, construida, para la explotación de otra persona [...]. La creación de una categoría para adscribir a una persona un grupo y en base a eso condicionar su vida, pero en el 99% de los casos con fines de explotación». A pesar de ello, en el desarrollo de la conversación muestra más bien que entiende el racismo en términos de prejuicios, sin tener clara su utilidad

como herramienta política. Se pregunta por ejemplo por qué la ley de Extranjería dificulta la instalación de inmigrantes y por qué existe un discurso social contra la inmigración, cuando esta es imprescindible para asegurar las cotizaciones a la Seguridad Social. Y su conclusión es que no es tanto por un cálculo político (para abaratar la mano de obra, o para la creación de un problema público susceptible de encubrir otros, por ejemplo) sino porque existe un prejuicio social al que no escapan los propios legisladores. Es decir: quienes hacen las leyes están cegados por su propio racismo hasta el punto de no darse cuenta de que la inmigración es imprescindible para el funcionamiento del sistema.

Noé, para quien la lucha antirracista es fundamental, tiene una idea del racismo que podríamos llamar «mixta». Por un lado, cree que es una característica humana en cierta medida espontánea, pero que se desarrolla sobre todo a partir de su explotación estructural con fines de control social:

¡Ah, qué gran pregunta! Yo te voy a hablar de lo que yo percibo como racismo. No sé definirte el racismo, no sé darte una definición exacta de racismo. Pero lo que yo percibo como racismo es el... el miedo... eh....el... sí, sería el miedo a las personas de otras razas, extranjeros, sobre todo cuando es evidente por los pigmentos de la piel, que siente una gran parte de la población española y que vuelca sobre esas personas la frustración y los temores que padece por las injusticias que padece día a día sobre chivos expiatorios en lugar de centrarlos en las personas que les están machacando a ambos.

Por eso, explica, ha centrado su activismo en el trabajo con jóvenes, para tratar de combatir los prejuicios racistas en la adolescencia y en un lugar donde existe una convivencia entre personas de distintas procedencias, que es donde puede darse el racismo. Para Noé, por tanto, existen de partida unos prejuicios y por otra una instrumentalización de los mismos con fines políticos: «*Esos prejuicios están, y además está el interés de que ese prejuicio no solamente esté sino que aumente*», con el objetivo de mantener dividida a la población. Noé se adscribe en cierta medida a la idea de que el racismo sirve para dividir a la clase obrera citando al historiador social Howard Zinn. Cuenta que el gran éxito de la oligarquía estadounidense fue lograr que las oleadas sucesivas de migrantes a aquel país se agruparan en torno a comunidades de origen, «*porque eso fue lo que les impidió unirse en sus luchas de clase*».

Judit piensa que el origen del racismo, al menos el origen del racismo actual, es la desregulación del mercado laboral y la competencia por los recursos. Parece considerar

que se trata de un fenómeno social en cierta medida espontáneo, que puede ser tolerado y hasta acicateado por las instituciones, o bien combatido desde las mismas. Evidentemente, asigna la primera posibilidad a *«la derecha»*. Sin embargo esa intervención institucional, en un caso y en otro, se da sobre todo en el nivel de los discursos: permitiendo la existencia de prejuicios, o espoleándolos, o por el contrario haciendo una labor educativa. El papel que pueda tener la política de fronteras, de concesión de derechos de ciudadanía, etc., como coadyuvante del racismo no es apenas considerado.

Lea, que como Eva otorga gran importancia al racismo pero no ha tenido una militancia antirracista, define el racismo de entrada en términos psicológicos, como *«la intolerancia al que es diferente a ti, o incluso pensar que el que es diferente a ti es en cierta manera inferior»*. A la pregunta de si tiene alguna justificación social, o cómo se argumentaría la necesidad de una acción política antirracista, dice de un modo algo vago: *«¿Cuál es la función del racismo a nivel político-social? Pues... pues conseguir que un grupo de personas oprimiendo a otro grupo de personas consiga tener más poder»*, y concluye que es *«una manera de opresión, ¿no?, como la opresión a la mujer»*. Elisabet, que considera que existe racismo social y racismo institucional, dice escuetamente que *«el racismo es la discriminación, cualquier tipo de discriminación por razón de origen o de raza»*. Su afirmación de que existe un racismo institucional, que se manifiesta en las leyes de Extranjería o los CIE, no aclara si su idea es que el racismo es estructural o si es que ciertas estructuras incorporan el racismo. Volveremos sobre ello en el apartado dedicado al papel institucional en el racismo y la islamofobia. Por otra parte, piensa que hay una fuerte asociación entre racismo y clasismo: *«La defensa de colectivos minoritarios yo creo que también tiene un componente anticapitalista porque si tuvieran dinero, ¿no?, si fuesen el capital pues seguramente no iban a sufrir un problema de discriminación, porque no te voy a decir que se lo compraban pero bueno, no sé, es como... no sé si los jeques que van a Marbella sufren racismo, pues yo creo que no»*.

Rebeca, que milita específicamente contra la islamofobia, define el racismo en términos muy parecidos a los de Elisabet: *«La discriminación por cuestión de raza, ¿no?, y solo por cuestión de raza»*. ¿Y qué es la raza?, pregunto. *«La raza es... yo qué sé, es que esto es muy chungo, Daniel, porque uf»*. Tras pensarlo un rato dice: *«Para mí personalmente la raza es el color de piel y el pasaporte»*. Sin embargo, elude seguir hablando del tema, que considera demasiado sensible como para elucubrar sobre el mismo siendo blanca:

«En esto yo no quiero entrar porque como esto es cosa de los que son más morenos que nosotros, no quiero yo meterme ahí [ríe]». En cualquier caso, relaciona el racismo con la cuestión de clase: «Sí es verdad que la gente racializada, o sea los no payos, muchas veces como suele ser de origen inmigrante pues pertenecen a los estratos más bajos de la sociedad».

Jacob sufre con la definición. Concluye que el racismo es una forma de estigmatización de determinados colectivos, tanto a través de la raza (que parece entender en un sentido biológico) como de otros marcadores de alteridad. Sugiere ahí, sin nombrarla, la cuestión de la islamofobia. El racismo sería un fenómeno cambiante, ligado a una serie variable de intereses y actores que no explicita:

Qué entiendo por racismo... [hace una larga pausa, toma aire] Vamos a ver... [pausa, ríe, largo silencio, chasquea la lengua]. Pues... [larga pausa] yo creo que, sin entrar en la naturaleza de dónde puede surgir la discriminación en torno a... la discriminación que puede ejercerse de mil y una formas diferentes y mil y una expresiones diferentes por... yo creo que ya no solo por cuestiones de raza, evidentemente, sino también culturales, religiosas, etcétera, etcétera, ¿no?, que tienen como fin el... el arrinconamiento, por diversos intereses que no siempre son los mismos, de determinados colectivos. Pero no lo centraría ni en la raza ni en la cultura ni en la religión solo, sino que se puede dar de otras formas, yo creo, de otras formas diferentes.

Es decir, que estamos por explorar permanentemente, yo creo, lo que es el racismo, y lo vemos en nuestros barrios, directamente, yo creo. Que son cosas que podemos ver, es decir, que no tiene que ser directamente a una raza sino que muchas veces cuando se ataca a las minorías religiosas desde un supuesto laicismo también es una forma de racismo aunque sean todos blanquitos, blanquitas, y occidentales.

9.5.3. El racismo como estructura

Otras personas ponen el acento en el carácter estructural del racismo, como un fenómeno que, ante todo, existe porque tiene una función social, aunque luego se corporeice a través de la ideología y el prejuicio. Para Abel, que en su vida política tiene muy poco contacto con el antirracismo, el racismo es un problema fabricado desde el poder económico y mediático con el fin de crear un chivo expiatorio y fragmentar a la clase obrera. Igual que Adán, ve en el racismo un importante componente de clase:

Cuando nos están intentando cerrar el grifo y nos están intentando vender la idea de que la crisis económica, por ejemplo en 2008, es una cuestión de que las familias hemos gastado más de lo que hemos podido, ha sido nuestra culpa, es nuestra culpa el endeudamiento del país [...], pues ahí nos hacen que tengamos miedo. Ese miedo, para la gente que tiene más acciones en medios de comunicación, en publicidad, tiene muchísimos empleados, es más fácil de rivalizar a las personas obreras con la aporofobia, incluso con gente que es española pero más pobre, y por supuesto con la gente que viene de fuera. Entonces yo creo que [el racismo] es una idea artificial pero que cala muy profundo en la gente.

Ismael piensa que el racismo es un problema social relevante que no tiene traducción política. Tras pensárselo durante un largo rato, lo define en términos fundamentalmente estructurales, aunque para no caer en el economicismo matiza que no piensa que el racismo sea un fenómeno superestructural de la economía. Por esa razón, aunque aprecia un vínculo fundamental entre raza y clase, no reduce la una a la otra:

Por un lado una ideología que crea un ellos y un nosotros, y por otra parte una forma de estructurar la sociedad, ¿no? Es decir, el mercado laboral tiene... yo creo que necesita el racismo por ejemplo para abaratar ciertos costes de producción. O sea, que haya gente que esté sin derechos pues evidentemente al sistema económico le va bien. Y no es algo que surge del sistema económico en sí sino que el sistema económico incorpora, de alguna forma, por no reducirlo todo a lo económico. Pero digamos que es como un conjunto de discursos y de prácticas sociales.

Dina, marroquí con un trabajo de intervención social en inmigración, piensa que el racismo «es cualquier acción de discriminación, en cualquier ámbito. Si yo te discrimino por tu forma de vestir, por tu forma de pensar, ¿no? O sea cuando digo vestir digo la simbología que llevas, o por tu práctica religiosa. O te desprestigias de forma elitista, ¿no?, o sea tú perteneces a un colectivo que es más vulnerable, más inferior, entonces tienes que sufrir este tipo de acciones». Aunque se refiere a cualquier tipo de discriminación, entiendo que las alusiones a la forma de vestir apuntan fundamentalmente a la identidad cultural. En cualquier caso, vincula claramente el racismo no a un sentimiento difuso de miedo al diferente sino a una relación de poder:

Para mí el racismo es cuando no hay igualdad entre nosotros. Cuando no tenemos las mismas oportunidades, cuando no tenemos los mismos derechos, y tampoco las mismas obligaciones, porque también hay una parte, ¿no?, o ha habido una parte de políticas paternalistas, ¿no? hacia la población migrante, que no es buena. Al contrario. ¿Qué es el racismo? Cuando no se nos responsabiliza por igual. Y cuando no se nos deja participar de manera igualitaria.

También lo relaciona con el estatus socioeconómico, aunque sin reducir, al menos explícitamente, la raza a la clase:

Básicamente yo creo que existe porque hay diferencias sociales [...]. De toda la vida ha existido porque hay unas diferencias sociales bastante notorias entre unos colectivos y otros, entonces creo que... no voy a decir blancos o negros, pero siempre ha sido la raza blanca la que ha tenido más poder económico, adquisitivo, y el control. Pero lo voy a simplificar más en que el que tenga más poder económico, el que tenga más poder de controlar es el que machaca al que menos tiene.

Isaac, del grupo Medina del PSOE, da una definición en unos términos estructurales que parecen unir la dominación económica y las políticas de identidad:

El racismo es una construcción social, una ficción basada en la demostración de que unos somos mejores que otros en algo para así justificar la dominación de los recursos que el otro posee o para transformar a un humano en un recurso. El racismo deshumaniza y aunque sus bases son una ficción, existe como tal. Se basa en el color de la piel porque define más el origen que el color del pelo. En realidad no rechazamos el color más que las culturas, el objetivo final es la imposición cultural. El racismo es la deshumanización, una base fundamental del discurso del otro que justifica el conflicto negativo sobre un colectivo. El racismo es pues una justificación para proteger «lo nuestro» sin atender a la suma que propone la gestión positiva de la diversidad. Lo estúpido del racismo es que al proteger así elimina la posibilidad de evolución a través de los conocimientos externos aportados y una sociedad que no evoluciona, muere.

Para Abraham, del Sindicato de Manteros y Lateros, el racismo es claramente estructural. Existe porque es funcional al capitalismo, igual que la colonización:

El racismo es un problema social, ¿sabes?, que son prejuicios que piensan que cada uno está encima del otro, son escalones, puede ser la persona blanca, la persona pobre, el gitano, el marroquí, el negro... ¿sabes?, es que es... para mí eso es el racismo.

[Entrevistador:] ¿Pero y para qué sirve eso?

Para el capitalismo [ríe]. El capitalismo está hecho siempre para [que] una persona puede estar siempre encima de otro y crear clases sociales que tenga una persona siempre más oprimido que va a estar abajo, para mí esto sirve para esto. El capitalismo es racista [...]. La expresión de la lucha contra el racismo es como la lucha contra el capitalismo y la colonización.

Para Abraham, raza y clase van unidas. Habla del oficio de mantero y explica que es un recurso al que obliga el racismo social e institucional. Si bien en Senegal la venta ambulante es un recurso habitual para quien no tiene otro trabajo, la mayoría de los vendedores ambulantes senegaleses en España no lo ejercían en su país: *«Hay un porcentaje muy alto que jamás en su vida, en Senegal, no han vendido nada. Pero llegan aquí y ven barreras que hay y no hay otra cosa que hacer, y se dedican a hacerlo»*, con independencia de su capacitación profesional y sus estudios. La actividad de los manteros es objeto de represión legal, lo que les pone en una situación que reproduce su condición subalterna, ya que las multas y los antecedentes penales impiden la regularización: *«Tienes antecedentes penales por vender, tienes multas municipales, no te puedes regularizar, no puedes tener nunca los papeles, porque al final no sales de esta jaula»*.

Abraham tiene claro que el racismo es contextual, es decir que las razas y la jerarquía entre ellas dependen de los contextos y no se dan únicamente en un entorno blanco, entendido como europeo u occidental: *«El racismo es un problema que sufren muchas clases [de personas], me refiero que una persona por ejemplo marroquí que vive el racismo aquí en Europa, ¿sabes?, igual que el negro que vive en Marruecos sufre el racismo. Si hablamos del racismo no hablamos solo de la sociedad blanca donde vive gente extranjera, también en los países muchas veces donde la gente sufre el racismo hacen lo mismo»*. El racismo se construye con prejuicios, y en ese sentido piensa que se puede trabajar contra él desde la educación, pero sin perder de vista que se trata de prejuicios inducidos por una situación estructural. Lo asimila al machismo y al esfuerzo que ha tenido que hacer él mismo como persona educada en una sociedad machista para tratar de superar ese machismo: *«La gente no es racista porque quiere ser racista, la gente es racista porque han crecido en una sociedad racista. Han crecido con estos prejuicios y estereotipos que hay sobre el racismo. El capitalismo es racista, les han educado a tener prejuicios»*.

Tamar, por su propia adscripción a la teoría decolonial, piensa en el racismo en términos esencialmente estructurales. La estructura de la colonialidad no niega las variaciones contextuales ni las intersecciones con otras formas de opresión estructural, pero al menos en la glosa que hace Tamar, sí las sitúa bajo la línea de la raza:

Lo que se dice desde la perspectiva decolonial es que la raza es lo que determina es la deshumanización o la construcción de toda esa otredad colonizable y colonizada,

¿no?, y que eso como que marca unas categorías sociales, políticas, raciales, coloniales, que es el racismo, la supremacía blanca, que es lo que se arrastra hasta la actualidad, ¿no? Como el orden racial que se inaugura en 1492 como fecha simbólica en el colonialismo y que se arrastra hasta nuestros días y que es el que explica el racismo actual, el racismo institucional y demás.

Tamar esquematiza el discurso descolonial sobre una servilleta del bar donde hacemos la entrevista. Dibuja una raya horizontal: es la línea abismal que divide lo humano (o lo más humano) de lo no humano (o menos humano), esto es, la raza. Las opresiones de «*sexo, clase, sexualidad y demás*» se dan encima y debajo de la línea, pero no la cruzan. Es decir: los del lado del ser tienen sus opresiones y los del no ser las suyas, estas últimas agravadas por la opresión de la raza. Inicio una discusión en términos que rescato de la entrevista con Sara: ¿existen condiciones bajo las cuales una persona racializada puede desracializarse? Es decir, ¿las personas de origen migrante están fundamentalmente, por su origen, en una posición de «*no ser*» respecto a las de origen autóctono al margen de cualquier otra determinación? Por ejemplo el nivel económico o la formación universitaria (que tantos señalan como condición de acceso al campo del activismo):

[Entrevistador:] *Yo creo que es más difícil ahora mismo, en cualquier organización política, en cualquier movimiento social, encontrar a gente que no tenga estudios universitarios, sea blanca o no blanca, que encontrar por ejemplo gente de origen inmigrante. Entonces, ¿eso como lo sitúas dentro de esta opresión [de raza]? O sea, tú como persona universitaria, como antropóloga, por ejemplo, [...] en ciertos contextos estás por encima de personas blancas que no tienen estudios universitarios [...].*

Siempre se dan esas comparaciones así como un poco imposibles, ¿no?, porque también se dice: «Hombre pero no es lo mismo Eto'o que mi vecina Mariluz», ¿no? Entonces, no sé hacia donde nos llevan como esas elucubraciones, ¿sabes?, no sé.

Raquel, «bruja migrante» feminista y trabajadora doméstica, vincula también el racismo a la colonización y a la colonialidad como correlato epistémico. Para ella, raza y clase están unidas, pero no reduce la primera a la segunda. Al contrario, parecería que en contexto migratorio —como ha señalado también Abraham— ocurre a la inversa. Contradiendo en parte la idea de Sara sobre la *desracialización* a través del acceso a la universidad, Raquel dice que

Hay muchos colectivos que estamos mujeres que somos empleadas de hogar, hay mujeres que apenas han sacado sexto grado, hay compañeras que a veces han aprendido apenas a leer y a escribir, y hay compañeras también que son enfermeras,

hay otras que son abogadas, pero que acá a todas las mujeres migrantes, tengas la profesión que tengas, aquí lo que te espera es el trabajo doméstico. Es lo que hay. Hombres y mujeres. Si sos migrante no importa que seas un profesional, trabajas en lo que hay. Puedes tener muchísima suerte en que te convaliden y que tú puedas..., pero eso es contado con los dedos. La gran mayoría viene a trabajar de lo que le salga. Y lo que nos espera es el trabajo doméstico.

Sin embargo, cuando el movimiento migratorio se da en sentido inverso, la situación es bien diferente. Esa es su elocuente definición del racismo:

¿Por qué cuando nosotras, seamos latinas o africanas o marroquíes o de donde seamos, llegamos a un país de Europa, llegamos y nos toca hacer lo que nos toca hacer? ¿Y por qué cuando un europeo llega a nuestros países...? Yo nunca voy a ver en la vida a una española limpiando una casa en mi país. Nunca. Ahí es donde está el poder de la raza, ¿me entendés? Porque... Hay una canción que se llama La Malinche, no sé si la has escuchado alguna vez: «Del mar los vieron llegar...» [canta].²⁷³ Comienza así.

9.5.4. Racismo y colonialismo

Del mar los vieron llegar,
mis hermanos emplumados,
eran los hombres barbados
de la profecía esperada.

(Gabino Palomares)

Hemos visto que Tamar, Abraham y Raquel vinculan el racismo con el colonialismo. No son muchas las personas entrevistadas que lo hacen. Al contrario, la idea de que la cuestión racial no está incorporada a la izquierda porque es demasiado reciente, al menos en España, no solo pasa por encima de varias décadas de inmigración, extranjería y conflicto político sino también por encima de varios siglos de colonización, y por supuesto de estigmatización contra los gitanos. Se ha citado más arriba a Elisabet, cuando

²⁷³ Se trata de *La maldición de Malinche* (1975), compuesta por el cantautor mexicano Gabino Palomares y popularizada por la también mexicana Amparo Ochoa. La canción habla de la colonización y saqueo de las Américas y la pervivencia de las jerarquías coloniales siglos después. Pienso que Raquel podía tener en mente los versos que dicen: «Se nos quedó el maleficio de brindar al extranjero / nuestra fe, nuestra cultura, nuestro pan, nuestro dinero. / Hoy les seguimos cambiando oro por cuentas de vidrios / y damos nuestra riqueza por sus espejos con brillos. / Hoy en pleno siglo XX nos siguen llegando rubios / y les abrimos la casa y los llamamos amigos. / Pero si llega cansado un indio de andar la sierra, / lo humillamos y lo vemos como extraño por su tierra».

dice: «Igual estos debates, cuando Marx escribió *El capital*, pues no se tenían, no sé... No había una Europa fortaleza, no moría gente en las fronteras y no estaba mercantilizado todo. O sea, como no había un negocio alrededor de esto, bueno, pues igual no era el debate de la izquierda». Noé critica esa invisibilización de la historia colonial, que contrapone a la idea de que la cuestión de clase se percibe como si hubiera estado ahí «*siempre*», lo que explicaría que en momentos de crisis de identidad, algunos sectores de izquierda se aferren de modo catártico y simbólico a la clase en detrimento de otras opresiones que consideran sobrevenidas. En palabras de Noé: «*Me estás negando todo el siglo XIX, gran parte del siglo XX, en según qué lugares del mundo el XVIII, el XVII y el XVI, donde la raza lo era todo*». Noé señala a qué se ha aplicado, a su juicio, el escaso conocimiento que ha tenido la izquierda en España sobre la literatura anticolonial:

Los únicos que aquí recurren, y mal utilizado —me imagino que se está revolvando en su tumba—, a Frantz Fanon, siendo blancos, son los nacionalistas vascos y catalanes. Evidentemente Frantz Fanon no estaba pensando en ellos cuando hablaba de los olvidados y los desposeídos de la tierra. Pero ellos... que para mí es uno de los problemas que ha tenido el nacionalismo de izquierdas en este país, es que ha buscado unos referentes y se ha querido ver en unos espejos que no estaban hechos para ellos.

Eva tiene la percepción de que en la historia española la raza no ha tenido un papel tan fuerte como, por ejemplo, en Estados Unidos. Aunque lo expresa de modo vago, entiendo que se refiere sobre todo al mestizaje hispanoamericano y quizás al hecho de que, en cualquier caso, las jerarquías raciales de la colonización no han tenido continuidad en la historia española. No obstante, reconoce la importancia de la colonización y cree que la gran «*asignatura pendiente*» de España respecto al racismo es el desagravio respecto a América: «*La fachada de la catedral de la Almudena es todo un poema. O sea, es un señor blanco en una isla y personas indígenas en taparrabos arrodillándose ante la palabra de Dios de este señor blanco. O sea, es una cosa... Y eso, la catedral de la Almudena, es de hace nada. [...] Esto se ha construido en España en los años noventa*». De hecho, al contrario que la mayoría de las personas entrevistadas, Eva no piensa que los latinoamericanos estén más libres de sufrir el racismo en España. En el extremo contrario podría situarse Sara, que se pregunta si en España el racismo no es un problema tan grave como, por ejemplo, en Francia, debido a que el grueso de la inmigración procede de países que han tenido «*incidencia española*».

Raquel señala que suele darse entre ciertos activistas un posicionamiento autoculpabilizador, que podría estar a caballo entre el paternalismo y la asunción de la desigualdad y la posición de privilegio: *«Hay otra parte, otro sector que dice: "Ah es que nosotros invadimos a esos países, y hay que..." Como... yo he notado eso, que hay un sentimiento como de culpa y a mí me parece bien que la tengan, que aunque ellos no hayan tenido nada que ver, pero es parte de la historia de su país»*. Sin embargo, también piensa que es una idea que está lejos de estar extendida en el cuerpo social, que a menudo desconoce la historia más elemental. Dice que ante acusaciones racistas del tipo de las que relacionan la presencia de inmigrantes con un aumento de la criminalidad *«yo le he dicho: "Mire, yo aquí no he venido ni a robar, no he venido ni a matar, ni a dejar enfermedades ni a robarles nada, yo he venido aquí a trabajar". Hay gente que, si conoce un poco la historia de su país, te capta. Pero hay gente que no. Y hay mucha gente, más mayor, que no conocen la historia, esa parte de la historia de España»*.

¿Qué hay de las otras colonizaciones? Casi nadie alude al protectorado español en Marruecos y por supuesto tampoco a Guinea Ecuatorial, Filipinas u otros territorios. Noé sin embargo sí tiene presente el antiguo «Marruecos español», a raíz de una experiencia familiar relacionada, aparentemente, con la descolonización y la marroquinización de empresas:

No tengo problema en reconocer que yo llevo toda la vida militando en el antirracismo, o sea en el antifascismo y en teoría somos antirracistas, yo, por una parte de mi familia que tuvo una experiencia terrible en Marruecos en los años cincuenta, a mí se me inculcó que de los marroquíes no te podías fiar. Y entonces yo no tengo problema en reconocer esto. Yo siempre que entablo relación con marroquíes adultos mi primera reacción es de desconfianza, porque lo he mamado toda mi jodida vida, desde niño, desde bebé. «No, es que de los marroquíes no te puedes fiar», «es que los moros, es que los moros». [...]

Y soy consciente de eso, de ese prejuicio que se generó en mi infancia porque tuve familia que vivió en Marruecos, tuvo que salir zumbando de allí y tiene ese... y se sintieron traicionados por sus amigos marroquíes, ¿no?, y tiene ese... pues se transmitió siempre, el relato familiar fue que no te podías fiar de esta gente. Y a mí me ha costado mucho, mucho pulir eso y ser consciente de por qué a veces yo me sentía más incómodo en presencia de marroquíes que en presencia de palestinos.

También en el caso de Tamar hacemos referencia al colonialismo español en Marruecos. No es algo que ella evoque espontáneamente, sino que la discusión del concepto de lo

moro dio pie a conversar sobre algunos aspectos de aquella experiencia colonial y su olvido, también porque en aquellos días, yo estaba redactando para *Viento Sur* el artículo sobre las ambigüedades políticas de la maurofilia y la maurofobia que se recoge parcialmente en el capítulo 7.2 (Gil-Benumea, 2018b). Tamar me contó entre otras cosas de la participación de su abuelo rifeño en la guerra civil española, de la pervivencia de ciertos imaginarios ligados al llamado *ḥāyḥ* (حآح)²⁷⁴ Franco, o de los descendientes del famoso general Mizzián: *«Esta gente sigue teniendo el poder. [...] ¿Sabes que la Fundación Euroárabe de Granada tiene una biblioteca Leila Mizzián, especializada en mundo árabe? Es su nieta»*.

El Sáhara Occidental también dio pie a algún comentario un poco al margen de las cuestiones generales de las entrevistas. Abel está muy implicado en la causa saharaui y le pregunto por qué parece existir una particular simpatía en España hacia ella: *«Por cuestiones históricas. El Sáhara era una provincia más de España hasta el año 75, de ahí que aunque haya gente que no esté ligada más políticamente pues sí que tiene un recuerdo pues porque ha hecho la mili allí, porque tenía a su familia allí...»*. No habla explícitamente de colonización. Aprovecho para saber qué piensa de la idea de que las simpatías prosaharauis puedan estar construidas en parte sobre la morofobia, entendida como rechazo a los marroquíes (López Bargados, 2000; Mateo Dieste, 2017: 159-161). Descarta completamente la idea:

Yo creo que no es así, porque el que tiene racismo hacia los marroquíes lo va a tener hacia los argelinos, hacia los saharauis... ten en cuenta que esa morofobia es porque no hay educación y se intenta que haya un enfrentamiento donde no lo hay. Entonces, la gente que sostiene esas tesis o que los marroquíes son mala gente o que tiene morofobia yo creo que también la sienten hacia el pueblo saharaui.

Y luego la causa de solidaridad con el pueblo saharaui no va en contra de los marroquíes, ni del pueblo marroquí, ni del pueblo rifeño, ni del pueblo mauritano. Lo único que está diciendo es que se celebre el referéndum de autodeterminación, y en cualquier caso si hacen algún ataque político es a Mohamed VI o a Hasan II...

Fíjate que yo participo en Izquierda Unida y estamos apoyando tanto la causa del Rif como las manifestaciones que hay en Rabat... a mí me gustan grupos de música como

²⁷⁴ Título honorífico de quien ha realizado la peregrinación a la Meca, y por extensión persona venerable. En el caso de Franco, era una forma de subrayar su cercanía con los musulmanes.

Hoba Hoba Spirit, que son de jóvenes marroquíes, o sea que vamos, para nada, no sé. Yo no lo he sentido nunca así, la verdad.

9.5.5. Jerarquías del racismo

¿Hay colectivos que sufren más el racismo que otros? Puesto que esta investigación se centra en el racismo antimusulmán, el objetivo principal de la pregunta era saber en qué medida existe una percepción espontánea de que los musulmanes, o las personas de algunos orígenes nacionales relacionados con el islam, son objeto de racismo. Adicionalmente, se pretende averiguar en qué medida la propia experiencia y la intersección con otras opresiones estructurales como las de clase y género influyen en la percepción del racismo. Como dato de contexto, el estudio del CIS sobre *Actitudes hacia la inmigración IX*, de 2016, refleja lo siguiente: a la pregunta de si hay algún grupo de inmigrantes en particular «que le caiga peor o por el que tenga menos simpatía», un 11,2% señala a los «marroquíes» (colectivo solo superado por los «rumanos», 14%), a los que se añade un 5,7% que señala a los «musulmanes», un 4,1% a los «árabes», un 1,4% a los «moros» o «moritos» y un 0,3% a los «integristas» o «islamistas». La suma de todas estas categorías da un 22,7%. En contraste, los latinoamericanos en conjunto (bajo diferentes denominaciones nacionales o genéricas) son rechazados por un 3,2%, los «chinos» y otras nacionalidades asiáticas, por un 1,9%, los «gitanos» y «gitanos rumanos» son rechazados por un 1,5%, y los «negros» y los «africanos» solo reciben la antipatía de un 0,5% y un 0,3 % respectivamente (CIS, 2016: 10). En contraste con estas percepciones, que son de población mayoritariamente española y de origen nativo, la Investigación Longitudinal sobre la Segunda Generación (ILSEG) llevada a cabo en 2008 y 2009 mediante encuestas a adolescentes de origen migrante de Madrid y Barcelona, muestra resultados parcialmente divergentes. Las personas que tienen ascendencia negro-africana son las que más discriminación perciben (el 46% de las personas de origen subsahariano y el 22% de las de origen dominicano), seguidas por los hijos de padres marroquíes (14%). La percepción de discriminación es muy distinta entre los latinoamericanos de ascendencia europea (o cuyo aspecto físico no deja entrever un origen extranjero) y aquellos que tienen ancestros indígenas. Y, concordando con el CIS, los hijos de inmigrantes rumanos son, entre los descendientes de europeos, los únicos que denuncian significativamente un estigma asociado al origen (Flores, 2015).

Sara —hija de migrantes latinoamericanos de origen europeo— se pregunta si una de las razones por las que el racismo no ha emergido como problema político en España, comparando la situación con Francia, es que *«aquí la composición de la migración es distinta, ¿no?, porque aquí tiene más que ver con países que han tenido incidencia española, ¿o no?, o sea como Ecuador...»*. De ahí se desprende que la migración de origen latinoamericano no sería objeto de racismo, o lo sería en menor medida. Es una idea compartida por bastantes de las personas entrevistadas.²⁷⁵ Elisabet, por ejemplo, piensa que los modos de vida de las personas latinoamericanas, incluso los de las más precarias, son más afines a las de los españoles, de ahí que haya más presencia latinoamericana en ámbitos políticos. Ismael dice que en la incipiente presencia migrante en el ámbito LGTIBQ+ *«predomina sobre todo la gente que proviene de Latinoamérica»*. Tamar piensa que es cierto que los latinos tienen mayor presencia en las organizaciones y espacios de izquierda, quizás porque hay *«como más conexión cultural»*. Y en general, están más visibilizados socialmente: *«La poca representación que hay es de ese colectivo»*. Moisés incluso piensa que en un nivel reivindicativo *«es un error mezclar la migración magrebí con la latina, es que creemos que son realidades tan distintas que al final pues hay prioridades distintas en las comunidades»*, aunque el colectivo Kif-Kif lo integran personas de diversos orígenes. Para Abel, *«los latinos se han integrado muchísimo»* por lo que no serían víctimas preferentes de racismo en España. También piensa que son los más organizados políticamente, aunque el ejemplo que pone se refiere a la conexión política con el país de origen, no a la participación en España: *«En el caso de América Latina se suelen más organizar entre ellos... Por ejemplo sí que existe la agrupación de Alianza País,²⁷⁶ bueno, lo que quede o el debate que tengan entre ellos; de la gente de Perú, de la gente de Colombia...»*. Lo mismo sugiere Elisabet, que más bien focaliza el racismo en las personas procedentes de África subsahariana y en los gitanos.

²⁷⁵ El mismo estudio del CIS revela que los latinoamericanos, bajo diferentes denominaciones nacionales o genéricas, son el colectivo mejor valorado, con un 26,3% de respuestas a la pregunta: *«¿Hay algún grupo de inmigrantes en particular que le caiga mejor o por el que tenga más simpatía?»* (CIS, 2016: 9).

²⁷⁶ Alianza País es la candidatura de izquierdas que gobierna en Ecuador desde 2006, encabezada primero por Rafael Correa y después por Lenín Moreno.

Ismael relaciona el racismo con la visibilidad y con las diferencias económicas. Piensa que las personas que más lo sufren son aquellas a las que «*se les nota*» su diferencia, «*los que tienen menos posibilidad de hacer un passing*²⁷⁷ fácilmente»:

La gente que viene de Latinoamérica, por ejemplo, que habla castellano, o que habla español, creo que tiene menos posibilidades de sufrir el racismo que una persona negra que no sabe hablar el idioma, etcétera. Y luego, dentro de las personas más racializadas pues evidentemente hay como diferencias, o sea los que tienen... diferencias económicas también. O sea, creo que tiene más posibilidades de sufrir el racismo el que viene con una mano delante y otra detrás que el que viene... pues no sé, como los que vienen de Arabia Saudí.

Débora piensa en cambio que es tanto en el exceso como en el defecto de visibilidad donde se puede sufrir más el racismo:

Sí, creo que es curioso que es cuanto más se te ve y cuanto menos se te ve. O sea, los negros que venden en la manta son objeto de todo tipo de vejaciones, pero claro, me pongo a pensar en las mujeres, tanto marroquíes como latinoamericanas, que han estado haciendo trabajo interno, esclavo, en condiciones de tal. ¿Quién es más fácil? Todavía es más fácil porque encima en la calle puedes ver si un policía le pega a un mantero, pero en la casa no puedes ver si el señor de la casa viola a la doméstica interna de turno, entonces creo que las dos cosas, las más invisibles y los más visibles, por el color y por el trabajo que hacen, y por la situación de falta también de derechos y de vulnerabilidad en la que se encuentran todos los tíos negros, subsaharianos, y las mujeres latinoamericanas que trabajan de internas, yo creo que son las que se llevan todos los palos.

Raquel, que es la única latinoamericana entrevistada, dice no haber sufrido nunca un racismo de rechazo, aunque sí una cierta condescendencia. Raquel piensa que los grupos que sufren más el racismo son «*los africanos primero, y las mujeres*». Abraham piensa exactamente lo mismo:

El racismo es una cuestión yo creo que de nivel. Porque no es lo mismo, por ejemplo, yo, un ejemplo que doy, el racismo que sufre una persona latina, por ejemplo, que es blanca, yo sufro un racismo más visible que él, y la persona negra, una mujer negra africana sufre más racismo que yo, porque yo soy un hombre. Hay muchas cosas que no me pueden decir en la calle, ¿no?, son niveles también. Porque la mujer negra,

²⁷⁷ *Passing*: capacidad de una persona de hacerse pasar por miembro de un grupo social diferente del suyo propio, en términos de etnicidad, clase, género, identidad sexual, religión, etc. Normalmente se entiende como capacidad de asimilarse a los grupos sociales que tienen posiciones más ventajosas.

africana, muchas cosas que sufre en la calle, de preguntarle «¿cuánto cobras?», sabes, solo por ser mujer negra, un ejemplo, a mí esto no lo sufro en persona.

Son varias las personas que no piensan (o no solo) en orígenes sino en situaciones vitales, y que señalan a las mujeres racializadas como víctimas preferentes del racismo. Eva es la que desecha más claramente una taxonomía por orígenes y enumera situaciones como la trata, las temporeras de la fresa, los adolescentes, las trabajadoras domésticas... También Lea afirma que *«Las mujeres racializadas sufren más el racismo porque sufren una doble opresión que es ser mujer y ser racializada»*. Por otra parte, piensa que el nivel socioeconómico influye en el racismo que una persona puede llegar a experimentar, aunque el racismo sea una realidad en sí. Pone el ejemplo de una compañera de trabajo latinoamericana, doctora y procedente de un medio social acomodado, que a su juicio es improbable que sufra discriminaciones. Pero más adelante en la conversación surge la anécdota de un compañero marroquí en sus años de estudiante, que a pesar de ser una persona *«de familia súper rica»* (*«tenía pasta, bastante más pasta de la que tenía yo»*), relataba habitualmente episodios de discriminación en distintas situaciones cotidianas.

Adán piensa que los colectivos que más sufren el racismo son los gitanos y los musulmanes, aunque en este último caso considera que la islamofobia es más bien un avatar de un racismo contra los *moros*, entendidos como habitantes del Magreb: *«Yo creo que es más morofobia [...]. Yo no he visto a nadie que diga nada contra un saudí, contra un kuwait... alguien de Kuwait, incluso de Irán y de Iraq, yo no veo que ahí nadie diga nada»*.

Séfora también piensa que los magrebíes son las principales víctimas del racismo. Es cierto, dice, que los sufren una intensa persecución policial, pero piensa que no son vistos con rechazo por parte de la sociedad en general, y tienen la ventaja de no padecer los estereotipos islamófobos porque no son percibidos como musulmanes: *«La visión que tiene la sociedad a mi alrededor sobre los senegaleses o sobre los subsaharianos en general es buena. La percepción que tienen sobre los marroquíes y también sobre los argelinos es bastante negativa»*. Los que menos sufren el racismo serían, nuevamente, los latinoamericanos, aunque exceptúa a los dos colectivos más numerosos:

Al latino la gente bueno pues tiene su reticencia a... como te toque un vecino que vive arriba que sea latino, que... «es que beben mucho, es que hacen mucho ruido, es que no sé qué», pero más allá de esos conflictos de convivencia no existe ese racismo tan bestial, excepto a los ecuatorianos y los peruanos que yo creo que son dos colectivos

que sí hay un poco más de racismo, pero ni por asomo el que hay contra la población musulmana. Y los subsaharianos es que al final es como «pobrecitos, ahí...». Creo que en la sociedad sí se tiene como un concepto de pena hacia ellos.

Retomando el concepto de *passing* que usa Ismael, para Séfora la prueba de que existe un racismo exacerbado contra los marroquíes estaría en que ella pasa por española en todo, salvo en su nombre y apellidos. Y es ahí donde surgen los problemas:

Nadie pensaría que yo soy de origen marroquí. Si me pongo a hablar, nadie va a pensar que soy de origen marroquí. Si voy a una entrevista de empleo, en la entrevista nadie va a saber que yo soy de origen marroquí, si no enseño el currículum y mi DNI. Pero en el momento en el que yo enseño mi DNI, es ahí cuando empiezo a tener problemas. Pero, o sea, no hablo por mí, hablo en nombre de todas las personas de origen marroquí. Y sobre todo cuando eres marroquí tienes muchos problemas. Ahora hay una cantidad de dificultades para el acceso a la vivienda de la población marroquí brutales, brutales, brutales, pero brutales.

Noé, como hemos visto, también reflexiona sobre las jerarquías del racismo a través de la historia de su familia «traicionada» en Marruecos y la transmisión familiar del rechazo al *moro*, que sería su único prejuicio racial: «Yo hago un esfuerzo... No me pasa con los senegaleses, no me pasa con los chilenos, no me pasa con los chinos, me pasa... no me pasa con los tunecinos ni con los egipcios, me pasa con los marroquíes».

9.6. Qué es la islamofobia

Todas las personas entrevistadas reconocen la existencia de la islamofobia como fenómeno asociado al racismo, aunque divergen en la caracterización del mismo y en el peso que le atribuyen en la realidad española. Para hacer una breve taxonomía, puede decirse que doce de las personas entrevistadas sacan espontáneamente²⁷⁸ la cuestión de la islamofobia en su análisis del racismo y las otras diez no lo hacen. Entre las primeras están todas las personas que dicen sentirse afectadas, ellas o su entorno cercano, por la islamofobia, mientras que entre las segundas hay dos personas que se definen como

²⁷⁸ Pienso que algunas de las personas del primer grupo —Abel, Débora, quizás Noé— pudieron estar condicionadas por el objeto de la investigación. En el caso de Abel y Noé, que fueron de las primeras entrevistas, mencioné explícitamente la islamofobia al introducir la investigación, y precisamente por la sensación de que orientaba las respuestas dejé de hacerlo en entrevistas sucesivas. En el caso de Débora, habíamos coincidido en los meses previos a la entrevista en dos foros de debate, a los que de hecho se refiere en algún momento de la entrevista, y conocía el artículo sobre islamofobia que escribí a dúo con Laura Mijares para uno de ellos (Mijares y Gil, 2018).

musulmanas pero que se sienten afectadas de un modo tangencial. Dieciséis personas, entre las que se encuentran todas las que hacen una mención espontánea, consideran que la islamofobia es un problema importante en distintos grados, aunque otorgan distintos significados a la idea de islamofobia. Las diferencias están entre quienes lo señalan como un problema importante para la sociedad española actual (diez), quienes piensan que es un problema en ciernes, es decir, aún no concretado (dos) y quienes ponen el acento más bien en su dimensión internacional, en la escala europea o no concretan (cuatro). Y entre las seis que relativizan la importancia de la islamofobia o no se pronuncian, solo una parece poner el acento en la política internacional más que en las implicaciones locales. Podría discutirse también hasta qué punto coincide lo que se declara con lo que se desprende del discurso: por ejemplo Adán y Abel son contradictorios en su modulación de las dimensiones global y local de la islamofobia. Y en cuanto a en qué consiste la islamofobia, catorce de las personas entrevistadas tienden a poner la carga en un racismo antiárabe o antimagrebí, relacionado con la geopolítica internacional y/o con el control migratorio, al que se puede unir una dimensión maurófoba particularmente arraigada en España, mientras que las otras ocho tienden a poner el acento en la religión, aunque solo cuatro lo hacen de forma inequívoca (por ejemplo, problematizando el laicismo en relación con la islamofobia).

9.6.1. Es un racismo antiárabe/antimoro de importancia relativa

«Dentro del racismo cada persona tiene su carga, pero no me parece que haya más carga con las personas musulmanas o de origen árabe que con las personas de América Latina o con las personas subsaharianas, o con las personas orientales», dice Eva. Reconoce la existencia de la islamofobia, pero por una parte piensa que no es un estigma que se aplique a todos los musulmanes, sino específicamente a los habitantes del norte de África y Oriente Medio. Y por otro parece que sitúa la islamofobia más en el ámbito de la política internacional que en el terreno del racismo, aunque los estereotipos puedan afectar a los migrantes:

El nacimiento de la islamofobia para mí está unido a [...] la lucha contra el terrorismo internacional [...]. Porque previamente podríamos decir que había... O sea, yo ni siquiera conocía la palabra islamofobia, ¿vale? Era consciente del racismo y de las declinaciones, ¿no? [...] O sea toda la carga, ¿no?, los estereotipos, los prejuicios que rondan en torno a esos grupos sociales [...]. Pero cuando nace con fuerza la islamofobia y de repente las personas musulmanas son un grupo,

estigmatizado pero señalado con ese temor, ese... para mí es cuando... no sé, los primeros atentados.

Eva piensa que cuando se habla de islamofobia no se está pensando en cualquier persona musulmana sino que se está apuntando al «terrorismo internacional» y este se vincula sobre todo a los árabes. «Por el tema de la Intifada», dice (no sé si lo dice en sentido estricto o es un modo de aludir en general a los conflictos en Palestina o en Oriente Medio), aunque luego se corrige: «El prototipo de islamofobia ni siquiera es la Intifada, es el jeque árabe, o sea es el Osama Bin Laden, ¿sabes? Es ese perfil, no te imaginas a un pakistaní». Hay que decir que para Eva los musulmanes son sobre todo árabes y pakistaníes, reconoce su falta de conocimiento. Pero en cualquier caso, los estereotipos se dirigen solo contra los primeros: «¿Tienen toda esa carga de imaginártelos poniendo una bomba, sabes, a las personas pakistanís?».

Sara no saca espontáneamente el tema de la islamofobia. Cuando le pregunto, sí considera que hay racismo contra las personas de origen «árabe», aunque fundado sobre todo en ideas asociadas a la violencia (robos, violencia sexual y terrorismo). «Yo misma lo siento, yo si voy por la calle por la noche y veo dos personas que yo, digamos, identifico como árabes tengo miedo», señala, aunque matiza que se refiere a hombres jóvenes, no a personas mayores ni mujeres («también hay más vectores que entran, y también soy chica»). El terrorismo le parece también una proyección evidente: «Ves a un árabe en el metro y de repente... [gesto de susto] "¿qué pasa?"». No se refiere a la islamofobia como un problema social o político, y en esto es coherente con la visión general que tiene del racismo en España. De hecho, igual que hace Elisabet, como veremos más abajo, piensa que la celebración en Madrid del festival Noches de Ramadán es un indicador de que no existe una polémica social en torno al islam:

Yo no pensaría que fuera polémico, la verdad. Igual que el Año Nuevo Chino, o sea... A ver, yo qué sé, que de repente la gente tenga más miedo porque son árabes, ¿no?, pero a la vez a mí me parece que el Ramadán está superintegrado. O sea que en realidad pienso: si es que mucha gente ha ido a Marruecos de vacaciones.

[Entrevistador:] *Sí, pero no es lo mismo ir a Marruecos de vacaciones que que vengan los marroquíes aquí a celebrar su...*

Sí, sí, pero es que los marroquíes ya están aquí. O sea, me parece que generan... a ver, no lo sé, yo aquí ya estoy muy sesgada por mi percepción, ¿vale? Me parece que generan más curiosidad... o sea, me parece algo como incluso de los contenidos de

la multiculturalidad, el Ramadán. No te digo otras cosas del mundo árabe, ¿eh?, pero el Ramadán me parece que es como una anécdota más de la multiculturalidad.

Judit tampoco habla espontáneamente de islamofobia. Cuando saco el tema, reconoce la existencia de un racismo antimusulmán asociado al terrorismo, aunque lo relativiza como una forma de clasismo, contraponiendo la imagen del «moro» pobre y el «árabe» rico:

Bueno, sí que lo hay, porque claro, ahora hay que... está el hándicap de todo el que lleva el velo es terrorista, todo el que es musulmán es terrorista, y... Sí, claro, se acentúa ahí. De todas formas, yo lo he hablado muchas veces, sí, hay racismo, no voy a decir que no, claro que lo hay y es evidente. Pero también somos muy clasistas. Aquí viene... pasa por ahí el moro que viene caminando con su hijo y es un moro y el que viene en un Audi y tal es el árabe. Entonces también está el componente clasista, y también es muy grave, ¿no?, ese componente. Y aquí hay que sumarle al tema racismo el tema del terrorismo, o sea, y luego...ha calado, ha calado. Todo el que reza a Alá es terrorista. Y bueno, aunque estamos en alerta 4, creo, que todavía no se ha bajado, y a lo mejor yo lo noto más relajado, pero sé que... Yo oigo comentarios. Pasan por aquí y se hacen esos comentarios: «Terroristas. Mira cómo visten. Y van con la chilaba».

En cuanto a las razones de la islamofobia, piensa que ante todo es una cuestión de prejuicios, susceptibles de ser instrumentalizados por intereses políticos. De ahí que, como con otras formas de racismo, piense que hay que combatirla con acciones educativas, mientras que la batalla política debe darse en la dialéctica izquierda-derecha, es decir en los marcos del campo de juego propio del PSOE:

Nadie ha sido capaz de explicar eso, igual que no se explican otras cosas. Es una falta de cultura que hay en esto y es una falta de cultura intencionada. Es que siempre que haya alguien al que echarle la culpa pues yo voy... yo que soy la institución voy a vivir mejor, no... «La culpa es del que viene de fuera a quitarte lo tuyo». Y no, la culpa es del que me ha desregulado todo. La sanidad, la ley mordaza, la reforma laboral. De ese es la culpa. Ese es mi enemigo a abatir.

Raquel tiene escasa relación con personas musulmanas y no tiene una postura clara sobre la islamofobia ni sus implicaciones. De su discurso y las preguntas que se hace en el mismo se desprende que conceptualiza la islamofobia más en términos de racismo que como una cuestión estrictamente religiosa, aunque ambas dimensiones aparecen muy mezcladas. En principio, piensa que la estigmatización de las mujeres musulmanas por su forma de vestir es una forma más de la violencia de género que atraviesa el racismo, pero tiene muchas dudas en torno a los significados e implicaciones del hiyab. Algo parecido

le ocurre a Agar: *«Yo desconozco profundamente la comunidad magrebí o musulmana que hay en Madrid. Los musulmanes con los que he tenido contacto son los palestinos, que no sé si son muy practicantes la mayoría de ellos»*, dice Agar. También conoce a personas saharauis. En cualquier caso, considera que el uso del velo no es una cuestión religiosa sino cultural.

9.6.2. Es un racismo antiárabe/antimoro importante

Tampoco surge espontáneamente la islamofobia en la conversación con Lea. Cuando introduzco el tema, dice que en España *«hay más racismo contra los llamados moros»*, aunque se da cuenta de que no los ha mencionado previamente como víctimas preferentes de racismo. *«Moros»*, dice, no es lo mismo que musulmanes pues hay musulmanes de otros orígenes que no cargan con el estigma negativo: *«También hay un montón de negros musulmanes y nadie ni siquiera se plantea nada contra ellos, es como la figura del moro, que al final es norte de África, principalmente, ¿no? Creo que contra ellos hay todavía un doble racismo más brutal, sin duda»*. No obstante, también piensa que un signo de pertenencia religiosa como el hiyab aumenta en una mujer las posibilidades de sufrir violencia racista respecto a otra que no lo lleve, *«aunque pertenezcan a la misma raza»*. *«Que lleven tapada la cabeza hace que la gente reaccione contra ellas además como oprimidas de su... de su cultura o de su propia sociedad, o de su raza»*.

Séfora piensa en términos similares. Como con Moisés, Dina, Míriam y Tamar, la cuestión de la islamofobia está implícita desde el principio de la entrevista porque va asociada a su condición de magrebíes, o de árabe en el caso de Míriam. La idea que tiene Séfora de la islamofobia es similar a la que manifiesta Lea: *«La islamofobia actualmente es una realidad que estamos padeciendo. O sea, yo personalmente no, pero se está padeciendo, sobre todo el colectivo marroquí y argelino. Otros colectivos no lo padecen tanto excepto las mujeres, porque la islamofobia de género es algo brutal»*. ¿Cuál es la razón de que la islamofobia afecte más a los marroquíes que a otros colectivos de cultura musulmana? Séfora responde en coherencia con su idea de que el racismo en España es en gran medida una cuestión de clase:

¿Por qué el colectivo marroquí? Pues porque, por desgracia, hay una ruptura de clases, o sea, está claro que los marroquíes, dentro de todos los migrantes, o sea, de origen musulmán, son los que menos poder adquisitivo tienen, en general. Son los que más tiempo llevan, y son con los que más conflictos ha habido. Creo que tiene que

ver... creo que dentro de esa islamofobia hay un factor muy importante que es el socioeconómico. No se mira de la misma manera a unos y a otros. Por ejemplo, la policía, cuando para a alguien, a alguien con rasgos árabo-musulmanes, y casualmente son todos marroquíes. O argelinos. Pero no te para a un sirio, no te para a un yemení.

Séfora piensa que hay miedo a encarar la islamofobia: «Creo que el tema de la islamofobia no se aborda como se debiera por miedo. Porque la sociedad tiene miedo y la izquierda tiene miedo a que la sociedad se rebele». Cuenta un episodio de islamofobia de género en Fuenlabrada que fue denunciado pero no admitido a trámite, como ejemplo de lo normalizadas que pueden estar ciertas lógicas de exclusión:

Tenemos miedo a enfrentar algo que está ahí. O sea, en España, la diversidad que hay es muy light. O sea, existe la diversidad, pero no la estamos aceptando y no estamos haciendo porque esa diversidad sea algo positivo. todas las políticas que hubo para favorecer la diversidad y la convivencia que hubo hace unos años atrás no están, o sea el Partido Popular ha aniquilado todas esas iniciativas, que esas iniciativas eran necesarias.

Séfora y otras personas entrevistadas como Dina o Moisés afrontan la contradicción de ser víctimas de islamofobia cuando ellas mismas tienen opiniones críticas con el islam o con la religión en general que en otras personas podrían ser tachadas de islamóforas. De ahí que consideren que la islamofobia es, ante todo, una forma de racismo, y solo secundariamente un estigma religioso. Veremos más adelante esta gestión de la musulmanidad real y supuesta.

Tamar piensa que la islamofobia es principalmente un estigma contra personas racializadas. Si bien el estigma puede alcanzar a musulmanes blancos, la islamofobia es sobre todo un recurso de control social de migrantes y refugiados y en ese sentido tanto la religión como el arraigo de ciertos estereotipos pasan a un segundo plano: «La dimensión social y tal, la dimensión más de los prejuicios sobre el islam y los musulmanes, sobre el imaginario colectivo, eso es importante pero eso es consecuencia de algo mucho mayor que no estamos señalando». Piensa que existe «mucho racismo antimoro entre los musulmanes conversos, entre los musulmanes blancos, porque bueno, hay como una cuestión de racismo y de clase también muchas veces». Recalca «blancos» porque la diferencia no está en el hecho de ser musulmán de origen o musulmán converso: «Se obvia [...] que hay conversos de todas las razas, o sea que no es una cuestión de los conversos, sino que hay una cuestión de privilegio que te da el hecho de la supremacía

blanca, la cuestión de la posición de poder de la blanquitud». Por esa razón, piensa que analizar y denunciar la islamofobia desligándola de sus implicaciones más netamente racistas es una forma de perpetuar ese racismo: «Muchas veces la islamofobia sirve para tapar el racismo antimoro», dice, y piensa que se está usando conscientemente para ello:

Hablar de una islamofobia sin raza, una islamofobia en la que se habla del islam en abstracto, o sea de los musulmanes en abstracto [...], lo que acaba haciendo es que el gobierno, el Estado puede coger todas esas narrativas contra la islamofobia y hacerlas propias y luego seguir haciendo políticas de criminalización racial que sí afectan a un determinado colectivo más que a otros.

O sea, sí que es verdad que hay también cierta criminalización de los conversos [...]. No sé si aquí en el Estado español se está dando ya, pero va a llegar. En Reino Unido, por ejemplo, es algo que se ha trabajado bastante y es que se entiende el proceso de conversión como un proceso de radicalización, ¿no?, entonces eso también ya entra allí, ¿sabes? Pero la cuestión de la criminalización, o sea, tú te lees el protocolo este, el PRODERAI,²⁷⁹ y es que van a por un... el target de estas políticas es un ciudadano muy concreto.

Y tiene que ver también con que toda esta islamofobia —y es la dimensión de la islamofobia que a mí me interesa trabajar y denunciar— tiene que ver con formas de gobierno... o sea, con gobernar la migración también, ¿no? Porque la islamofobia aquí al menos en el Estado español también ha ido muy de la mano de justificar leyes antimigratorias, de la frontera sur y demás, porque es la puerta... Y con la cuestión de los refugiados también, ¿no?, el Estado español es la puerta de Europa y es la frontera sur de Europa, entonces la islamofobia ha servido también para eso.

Abraham y Enoc confirman lo que dicen Lea y Séfora sobre el tipo de población sobre el que se hace recaer el peso de la islamofobia. Siendo ellos mismos musulmanes, tampoco sacan espontáneamente la cuestión, porque piensan que en la práctica es un discurso que se dirige sobre todo contra los «árabes». Abraham señala que si bien los demás musulmanes se sienten atacados por el discurso islamófobo —y él particularmente lo vive así—, quienes vehiculan ese discurso no están pensando «*en las personas negras*»: «*Si hablamos del islam no solo es la persona árabe [...]. El islam también son las personas negras, que yo soy de una sociedad que 96% son musulmanes, ¿no?, y que cuando hablan del islam, atacan al islam, nos sentimos también atacados, aunque no somos personas...*

²⁷⁹ Protocolo de Prevención, Detección e Intervención de Radicalización Islamista, cuyo nombre oficial es en realidad Prevenció, Detecció i Intervenció de Processos de Radicalització als Centres Educatius (véase Generalitat de Catalunya, 2015).

somos personas negras pero somos musulmanes también». Aunque pueda parecer algo paradójico, se siente incómodo con el hecho de que la islamofobia les ignore, porque le parece en realidad una manifestación más de racismo: «Para mí eso también es racismo, ¿no? Cuando se habla del islam solo la gente se refiere a la gente árabe, por ejemplo, que son de piel blanca, y la gente negra, que son muchísimo más musulmanes en África, que son negros, no se refieren a ellos. Eso también tiene que ver con la invisibilización de la gente negra».

Con su compatriota Enoc ocurre algo similar. Enoc se declara musulmán practicante y en su análisis del racismo no ha hablado de islamofobia. Es consciente de que cuando se criminaliza al islam y los musulmanes, el estigma se dirige más bien contra los «árabes» que contra musulmanes de otras procedencias, aunque él se dé por aludido y le moleste igualmente: *«Cuando hablan de los musulmanes —árabes, negros, asiáticos, de donde sea— pues es la comunidad de musulmanas y musulmanes. Quizás ellos se refieren más bien en los árabes pero dicen la palabra musulmanes. Aunque se hayan referido a los árabes, los árabes tampoco no son malos, ni terroristas. Yo estoy en contra, aunque no me identifiquen a mí».* Sin embargo, relativiza la importancia de la islamofobia, que considera un producto del prejuicio y la ignorancia y por eso cree que hay que dominarse a la hora de reaccionar contra ella. Sus argumentos contrastan con su antirracismo militante, quizás porque piensa que los prejuicios antimusulmanes no condicionan sus creencias religiosas ni limitan su ciudadanía, como sí ocurre con el racismo:

Las personas que hablan sin saber, sin estudiar, sin leer, sin viajar, hablan por[que] sí, porque enfocan... es el enfoque de la televisión. No son capaces. Son gente que ya está manipulada por la... yo qué sé, por el sistema. Son pobre gente, tienen pensamientos muy pobres. Yo a esa gente yo tengo ganas de ayudarles, pero nunca voy a ponerme en su altura ni me voy a sentir mal por una gente que habla cosas que no saben. Gente que nunca ha salido de España, gente que nunca ha relacionado con otras culturas, gente que no tiene amigos que es musulmán o musulmana. Solamente enfoca lo que ve en las noticias en la televisión. Esta gente es una pobre gente, gente con poca riqueza, desde mi punto de vista. Esa gente es pobre. Hay que ayudarla, hay que sacarla del armario. Pero nunca voy a ponerme a su altura, a sentirme ofendido. No debería yo.

Adán sí señala de entrada que los musulmanes son un objetivo preferente del racismo, aunque cree que no es tanto por el islam como porque la islamofobia se ha convertido en un avatar del racismo antimoro: *«Yo creo que es más morofobia»*, dice, y argumenta que

nunca ha percibido que exista islamofobia contra personas del Golfo u Oriente Medio. Para él, la religión no tiene nada que ver ni en la formación del estigma ni en las acciones que lo construyen (se refiere implícitamente al terrorismo) *«Yo no creo que sea [un problema] religioso, lo amparan ahora en eso [...]. Y además lo saben, ¿no?, porque quien más padecen la violencia son ellos mismos, ¿no?, es decir, hay muchos más muertos cuando ponen un atentado en Bagdad, en no sé dónde, que en cualquier sitio de Europa»*. También considera que la estigmatización de los musulmanes obedece a intereses geopolíticos y que tiene tan poco fundamento como la que existió en el pasado contra el comunismo: *«Antes teníamos un enemigo que eran los comunistas y cuando se cae el bloque del Este hay que buscarse otro enemigo, siempre hay que tener alguien a quien echarle la culpa»*. Esa dimensión internacional de la islamofobia casa mal con la percepción de que, en el fondo, remite a algo tan doméstico como la morofobia. Quizás pueda ponerse esta postura en relación con la de Isaac, quien considera que la islamofobia es un problema internacional que en España adquiere concreciones muy particulares: *«El islam le supone un conflicto de identidad a España. No puede negar lo que todos pueden ver al visitarla. Hay una herencia rica y diversa que incluye al islam. [La islamofobia] es lo que nos queda (y no es poco) del demostrar que uno es castellano viejo y come cerdo. La islamofobia fuera de España existe pero no tiene ese matiz envolvente de la negación de la propia composición identitaria»*. Para Isaac, los discursos de personajes como Donald Trump o Viktor Orbán son más islamófobos que los que pueden escucharse en España, pero carecen de esa *«base de diferenciarse del moro para que no se tengan dudas de la propia identidad que ni Trump ni Orbán tienen la necesidad de hacer»*. En el caso español, existiría por tanto una articulación compleja entre la islamofobia y el rechazo al aspecto *«moro»* que estaría invisibilizado en la identidad colectiva. No son lo mismo pero se complementan. De la importancia de este discurso sería una prueba el famoso discurso de Aznar en Georgetown (Aznar, 2004):

Para promocionarse políticamente al inicio de su carrera no dudó en disfrazarse de Guerrero del Antifaz para demostrar que él representaba los verdaderos valores de España frente a la izquierda dispuesta a entregar las tierras hispanas al invasor, ya como expresidente dijo en Georgetown que España era el país que más podía aportar en la lucha contra el terrorismo porque lo combatió durante ocho siglos. Aquel «because the Moors have to pay...».

La izquierda no sería ajena a ese sentido común antimoro: *«Eliminando esa necesidad de diferenciación muere el discurso de "el otro" y eso da miedo también en la izquierda, que*

tampoco está preparada en su totalidad a asumir que Ibn Arabi era un españolito más». Sin embargo, pone la carga de la islamofobia en la derecha, en el marco de la dialéctica PSOE-PP en la que también se inscribe en gran medida el discurso de Judit: «Para el Gobierno del PP la islamofobia no era un problema al punto de no existir en su informe sobre delitos de odio, esa es la base del problema». Pablo Casado, dice, ha tomado el relevo de Aznar como encarnación del cristiano viejo.

Abel alude de manera espontánea al islam como uno de los hilos que tejen el racismo y, como Adán, también expresa una visión contradictoria de las implicaciones de la islamofobia. Por un lado, considera su dimensión local, es decir, cómo se utiliza para estigmatizar a la inmigración musulmana, no específicamente árabe ni *mora*:

Donde más lo noto es con la gente de Bangladesh, de India, muchísima gente marroquí. Además es que se está creando un debate que es falso, que es el de la islamización de las segundas generaciones, cuando yo creo que es totalmente el factor contrario. La segunda generación de la gente que ha venido de Marruecos, por ejemplo, es mucho más occidental y está occidentalizando mucho más Marruecos que de lo que aquí se pinta, que están imponiendo sus costumbres y su forma de... su religión, etcétera.

Igual que Adán, vincula la islamofobia a una política de sustitución tras el final de la Guerra Fría, en este caso contra el mundo árabe (quizás confunde árabe e islámico): «A mí me parece que después de la caída de la Unión Soviética, del bloque socialista, el miedo y... toda esta propaganda que se hacía contra los comunistas, Europa del este, los cubanos, no sé qué, hay que buscar un enemigo nuevo. Y el enemigo más fácil de montar, evidentemente, es el mundo árabe». Abel responde afirmativamente a la pregunta de si la islamofobia es un problema social relevante en España, pero sus explicaciones remiten más bien a la política internacional y a una cuestión de memoria histórica, es decir, en la práctica no parece considerarla un problema social actual en España. La contradicción quizás pueda explicarse recordando que a lo largo de la entrevista Abel tiende a no considerar las cuestiones de racismo e inmigración bajo una óptica local; siempre remite a relaciones internacionales:

Igual si preguntamos a toda la población es más relevante el paro, la educación y todas estas cosas pero para mí es muy relevante, porque primero estamos perdiendo memoria de lo que ha sido la Península Ibérica, de los avances que ha habido en la Península Ibérica gracias al mundo árabe, creo que es tener una venda en los ojos ante problemas muy... muy gordos, como los de la guerra de Siria, y me parece

relevante porque hasta que no desmontemos el racismo no nos vamos a quitar la venda de los ojos de que si hay una guerra en Siria durante siete años es porque se les vende armas, porque de repente de un conflicto social aparece una fuerza militar enorme, porque podríamos tener unas relaciones con nuestros vecinos, como con Marruecos, Argelia, muchísimo mejores, unas relaciones comerciales mejores y por culpa de esto no se tiene. A mí sí que me parece un problema fundamental.

9.6.3. Es un discurso antiislámico de importancia relativa

Elisabet no habla espontáneamente de islamofobia. Piensa que no es un problema que tenga gran relevancia social en España y menos aún en los ámbitos de izquierda. Conceptualiza la islamofobia en términos fundamentalmente religiosos, es decir, no como una máscara para racismos de otro tipo y considera que no existe islamofobia en la izquierda, o en otras palabras que la religión islámica no es un problema añadido al racismo, aunque admite que puede haber personas que sí lo vean como tal. En su experiencia institucional, no lo es, y de hecho piensa que si bien en otras manifestaciones de racismo el equipo de Manuela Carmena se comporta como el «*resto de los partidos*», en el caso de la islamofobia no ocurre así. El ejemplo sería el festival Noches de Ramadán:

No hay miedo a eso [el islam]. No hay miedo a una guerra cultural en lo relativo a la religión, aunque se dan. Por ejemplo, el Ayuntamiento de Madrid pues celebra todos los años la semana del... del Ramadán, que no sé... no entiendo, y no sé cuánto de apropiación cultural hay, si está bien, o sea una cosa decente, pero bueno, yo creo que sí. Y bueno, tienes a OK Diario, tienes a ABC y... criticando que no haces la semana del cristianismo o del tal... Pero bueno, eso se lleva bien, no suele trascender y si no trasciende también yo creo que es porque bueno, la sociedad no le da esa importancia. Y de hecho las actividades que se hacen se llenan de gente, se llenan de público.

En la mayoría social piensa que no existe un problema de islamofobia, «o al menos no de manera consciente», salvo situaciones puntuales:

[...] como que inmediatamente haya un atentado y se relacione, o que se expanda el miedo... y que ahí al final la mayoría acabe adoptando actitudes racistas. Pero por norma general creo que no, es como... no creo que haya como un rechazo al islam. Solo en casos puntuales. Solo en casos puntuales y que además está alimentado pues por una derecha que sabe que ahí pues... hay caldo de cultivo, que eso también enlaza un poco con lo que se está viviendo en Europa y con el auge de ese tipo de discursos.

La islamofobia sería por tanto un problema hoy por hoy más político que social, es decir, es susceptible de ser explotado políticamente —y en ese sentido es un problema que puede crecer— pero de momento, *«al menos en Madrid, no creo que haya un problema de islamofobia, o no lo llamaría problema»*.

9.6.4. Es un discurso antiislámico (potencialmente) importante

Débora se refiere espontáneamente, aunque un poco de pasada, a la islamofobia en su análisis del racismo. En su largo relato sobre la militancia antirracista aparece ocasionalmente la religión musulmana pero no la islamofobia, quizás porque el colectivo racializado al que se refiere de manera preferente son los senegaleses. Al situar la islamofobia como un problema paneuropeo, queda diluida también la importancia que le da como problema actual o potencial en España. Hace un símil con el antisemitismo:

[...] No se puede hablar de racismo ahora sin hablar de islamofobia, porque es la forma que está revistiendo el racismo en buena parte de Europa, por no decir en toda Europa. Hace poco fui a ver la exposición esta de Auschwitz que hay en el Canal²⁸⁰ y de repente, fijate, me quedaba como fría, digo, porque toda esta historia ya la he oído tantas veces, no es que me sea indiferente, pero es que con lo que está pasando ahora deberíamos empezar a hacer, si es arte crítico, que ponga el peso en otro lado.

Noé sí habla de musulmanes e islam en su análisis del racismo. Para él la islamofobia es una estigmatización de base religiosa, y piensa que su auge va de la mano de la aparición de una cierta manera de entender el islam simétrica al estigma: *«Tú ves películas como la de Mahoma el mensajero de Dios o ves películas como la de El león del desierto²⁸¹ y tienen una visión, joder, totalmente diferente a las que nos transmiten ahora del islam, ¿no? Y una visión que probablemente siga siendo mayoritaria en los países musulmanes. Y caemos en la trampa del enemigo al pensar que todos son del Daesh»*. También sitúa la aparición de ese islam totalizador y de la islamofobia en un momento de la historia reciente: *«La izquierda árabe y panárabe de los setenta era laica. No dejaban de ser*

²⁸⁰ Auschwitz. No hace mucho. No muy lejos. Centro de Exposiciones Arte Canal de Madrid, diciembre de 2017-febrero de 2019.

²⁸¹ Se trata de dos películas dirigidas por el sirio-estadounidense Moustapha Akkad (1930-2005). *Mohammad, mensajero de Dios*, cuyo título original es *The Message* / الرسالة fue una coproducción británico-libia-libanesa (1977) sobre la vida del profeta Muhammad. *El león del desierto* es una película de producción libia (1981) sobre el dirigente anticolonial Omar al-Mujtar. Ambas fueron protagonizadas por actores prominentes de la industria de Hollywood como Anthony Quinn e Irene Papas. Moustapha Akkad murió en Ammán víctima de un atentado reivindicado por al-Qaeda.

musulmanes pero no ponían el acento en la cuestión religiosa». En cuanto a su importancia en España, piensa como Elisabet que es un problema que aún «*no se está explotando*»:

Yo pienso que nos están poniendo una serie de larvas que de momento no han necesitado explotar convenientemente. Es decir, si aquí no tenemos el problema que está habiendo con la islamofobia en Francia, por ejemplo, o en algunos países de Europa del Este, es porque todavía no ha habido una necesidad real por parte del sistema de contener una ola de protestas de verdad gorda, estructurada y demás, a la que contraponer una extrema derecha alimentada con cosas así. Pero la diferencia cultural está. Está en el mismo momento en que un expresidente del gobierno de este país se permite el lujo de decir que el islam le declaró la guerra a España en el año 711 cuando nos invadieron, que ni existía España ni nos declararon la guerra a nosotros en concreto.

Jacob tiene una visión similar. Sí cree que hay un racismo específicamente antimusulmán, que en España tiene unas implicaciones históricas particulares, y que si bien, por el momento, no se está explotando de manera sistemática, está latente y emerge cuando la ocasión es propicia:

Yo creo que sí. Es decir, puede ser latente, porque no se exprese, porque no tenga por qué expresarse. Pero está ahí. Y ahí se ha visto recientemente con lo que ha pasado con el colegio este en la Comunidad Valenciana...²⁸² Es decir que hemos visto recientemente cómo son cosas que, cuando pasan, pues parece que hay como un crecimiento de sectores que están preparados para ese tipo de respuestas, yo creo. Es decir, quizás no es mayoritario pero sí latente y sí que hay expresiones de islamofobia, evidentemente. Cuando se puede dar, vamos. Yo soy de Granada y el Día de la Toma de Granada, que es el día 2 de enero, que se conmemora la llegada de los Reyes Católicos, allí sale gente que está latente en otros momentos. Pero que: «Stop islamofobia [sic, por islam]», «por otra Reconquista», «fuera musulmanes», etcétera, etcétera. Eso es una cosa que se da, y que se ve y que no hay... quiero decir que no hay que buscarla demasiado.

Ismael responde «*sí, totalmente*» a la pregunta de si existe islamofobia en España. «*Creo que el islam se ha construido ahora como el enemigo del Estado, o sea, lo que en un momento fue ETA*». Concreta las implicaciones de la islamofobia en el terreno de las

²⁸² Se refiere al debate mediático que hubo en el verano de 2018 sobre un proyecto de la Generalitat Valenciana para implantar la asignatura de religión islámica en varias escuelas de la comunidad autónoma en las que existía demanda.

luchas LGTIBQ+: *«Creo que es muy importante hablarlo en el ámbito de los colectivos porque creo que puede ser instrumentalizada la lucha LGTB y la lucha feminista precisamente para fines racistas. Y ya está pasando en otros países de Europa»*. Cuenta que ese debate se ha empezado a dar ya en el ámbito LGTIBQ+ a través del movimiento BDS,²⁸³ que al alertar sobre el *pinkwashing* (la instrumentalización de la lucha LGTIBQ+ por parte de Israel) ha suscitado un mayor interés por cuestiones relativas a la raza y la diferencia cultural: *«Hay ciertas voces que han sido más o menos marginales pero que ya no lo son tanto que han advertido de esa instrumentalización. Y por ejemplo a raíz de lo de Israel se ha hablado mucho del pinkwashing y se ha hablado también de los riesgos de entender al islam como lo contrario a cualquier igualdad de... como entender lo contrario a la libertad sexual, por lo menos»*.

Moisés habla también desde la militancia LGTIBQ+, en términos similares: cómo un rechazo inducido al islam (por su propio carácter religioso o por las características que se le asocian) hace mella en los espacios militantes. Mi pregunta es si hay una especial problematización del islam o es general con las religiones:

Absolutamente, afirmo rotundamente que hay una especial problemática con el islam, clarísimamente. Negarlo es incluso insultante a estas alturas. No, no, vamos, o sea, las personas musulmanas lo tenemos mucho más complicado, nos tenemos que estar justificando dentro de los propios movimientos sociales, pues nuestras lecturas, ¿no?, elegir la palabra adecuada constantemente porque si no pues a alguno le pueden vincular con tal cosa, siempre ocurre. Y en el caso de las personas individuales, ¿no?, pues sí que hay más racismo y más islamofobia dentro de la propia comunidad LGTB, que es una comunidad, quizás al menos la parte visible, ¿no?, que cuenta con un serie de privilegios ya conseguidos de las que escapamos las personas trans, las personas migrantes, obviamente las personas refugiadas y demás. Entonces toda esa parte que se queda detrás, de cierta forma, tiene que batallar con cosas ya... pues en nuestro caso el islam, ¿no?

Miriam dice no sufrir islamofobia porque sus rasgos no son interpretados como árabes: *«La mayoría de la gente cuando me ve cree que soy dominicana. Entonces, claro. Yo he sufrido islamofobia en el instituto, sobre todo con el 11 M y el 11 S. Lo pasé fatal en el instituto, lo pasé fatal. Pero es verdad que mis amigas que llevan velo sufren una*

²⁸³ BDS, sigla de Boicot, Desinversión y Sanciones, es una campaña internacional inspirada en la que se hizo contra el apartheid de Sudáfrica, que realiza presión económica y política sobre Israel para que ponga fin al régimen colonial sobre Palestina. Véase www.bdsmovement.net (consulta: 3/1/2019).

islamofobia que cuando a mí me lo cuentan no me lo creo». Piensa que las grandes víctimas de la islamofobia son las mujeres musulmanas visibilizadas como tales, aunque en general pueden padecerla las personas de rasgos árabes: *«Yo creo que la islamofobia a la que más castiga es... hay un debate, ¿no?, sobre esto, pero a la que más castiga es a la mujer velada. Ahora, mi hermano, que es un chico que tiene rasgos árabes, le han pedido el DNI más de una vez por la calle*». En la entrevista con Míriam hablamos sobre la gestión de la musulmanidad pero no aparece una formulación clara de lo que es la islamofobia ni de por qué surge, aunque está implícita en el discurso. Sin embargo, tengo unas notas de campo del «iftar contra la islamofobia» celebrado en la sede de Corriente Roja el 23 de junio (17 de ramadán) de 2016 (Anexo 2, fig. 1). En la charla que precedió a la ruptura del ayuno, Míriam explicó que igual que el racismo tiene una función política, que es dividir a la clase trabajadora, la función de la islamofobia sería, entre otras, contrarrestar el efecto contagio que hubieran podido tener las revoluciones árabes sobre los movimientos de protesta en Europa tipo 15 M y similares («para que veamos como bárbaros a los activistas que tenemos como referentes») y alimentar el rechazo hacia los refugiados sirios. Señaló en ese punto una coincidencia del discurso islamófobo de ultraderecha —puso el vídeo de una acción del Hogar Social Madrid contra los refugiados— y de cierta izquierda y su relación con el apoyo a Bashar al-Asad. En aquella ocasión también afirmó que la islamofobia funciona porque tiene unas raíces históricas profundas.

Volviendo a la entrevista, Míriam piensa también que la islamofobia en España aún no se ha construido como problema político, de ahí que tampoco exista una lucha contra la misma dentro del propio movimiento antirracista: *«Yo creo que es un movimiento que todavía no se ha construido del todo. Incluso en el movimiento antirracista la mayoría de las mujeres que estamos ahí no llevamos velo. [...] Yo creo que es un movimiento menos construido, ¿no? Existe —charlas, debates, tal— pero no he visto una manifestación contra la islamofobia. A menos de que haya habido un atentado, ¿no?, en plan "no en nuestro nombre", pues sí, ahí se llena*».

Rebeca, musulmana de origen español, es de todas las personas entrevistadas la que tiene un discurso más centrado en la islamofobia y la que de manera más neta lo considera un problema de discriminación religiosa, aunque pueda aparecer mezclado con formas ya existentes de racismo y pueda estar a su vez en vías de racialización, es decir, de

construcción de los musulmanes como raza. También piensa que la islamofobia tiene una traducción muy particular en España:

Yo en Europa, no sé. En Europa yo no lo sé. Pero yo por ejemplo creo que en España, en el reino de España, es un problema de identidad con el propio ser español, ¿vale? es un problema de identidad. Si me preguntas si la islamofobia es un tipo de racismo o no, yo te diría que la islamofobia es un tipo de discriminación en vías de racialización. Porque se está intentando racializar para hacerla como más convincente, ¿vale?

[Entrevistador:] *¿Qué quieres decir con «en vías de racialización»?*

Por ejemplo, lo mismo que pasa con el movimiento este antijudío, ¿no?, con lo de los nazis. Los nazis, al final, los judíos eran alemanes, eran tan alemanes como Hitler o como cualquiera de los alemanes de la Alemania de la época. ¿Qué pasa?, pero te cuentan el rollo de que son un pueblo, de que son una raza, de que son yo no sé qué, y eso justifica su exterminación, su expulsión o su inferioridad. Que luego el sionismo va a aprovechar muy bien. [...] Y entonces yo creo que con lo de los musulmanes pasa lo mismo. Estamos intentando parecer que son... Se está intentando hacer que son todos un pueblo, un pueblo, un pueblo, solo un pueblo, una raza, yo no sé qué, porque así será más fácil exterminarlos si es menester exterminarlos, o crearlos como bloque o crearlos como... Entonces, no creo que sea un problema de raza porque si fuera, ya digo, si fuera un problema exclusivamente de raza, el musulmán payo podría decir perfectamente: «Yo soy musulmán, en mi trabajo, quiero... yo qué sé, quiero poder descansar cinco minutos para ir a hacer el salat»,²⁸⁴ por ejemplo. Y sin embargo no puede hacerlo.

Siguiendo con la comparación con el antisemitismo, muestra cómo este no era una cuestión de raza (o más bien, el carácter construido de las razas) porque el Estado judío ha mantenido después las jerarquías raciales operativas en Europa: «Si fuera la raza judía, lo mismo pintaría un somalí que un askenazi, ¿no?», razona, y sin embargo «los que tienen los puestos de responsabilidad y los mejores cargos en el Estado son los judíos payos de Europa».

Rebeca es muy crítica con la reducción de la islamofobia a racismo que hace el movimiento descolonial:

Yo creo que esta gente no usa el término de islamofobia por una cuestión ideológica. Es decir, ellos quieren ordenar a la gente por razas. Si tú hablas de islamofobia, las

²⁸⁴ Salat: la oración musulmana.

razas ya no te sirven. Aunque no sean los mismos problemas, por ejemplo, no sé, que vaya a tener un musulmán blanco de un musulmán negro de África —porque si eres de Móstoles y eres negro, eres negro pero de Móstoles—, y un musulmán de África migrante en España y tal, no sé qué, si tú hablas de islamofobia tienes que dejar de hablar de colores, porque al final con el tema de la islamofobia todos, independientemente del color que tengamos, en nuestro trabajo no decimos que somos musulmanes. O no exigimos que se cumplan los acuerdos del 92. Por muy payo, por muy español que seas, a ti no se te ocurre llegar a tu trabajo y decir: «Oye mira, que es Ramadán, que tengo derecho a un horario adaptado, porque es que lo ampara la ley, la Constitución, los acuerdos del 92». Si esta gente se pusiera a hablar de islamofobia, su discurso se le vendría abajo. O sea, no pueden, es una cuestión ideológica, ellos no pueden hablar de islamofobia para eso. No pueden hablar de islamofobia porque no concordaría con lo suyo, ¿sabes?, o sea no es arrimar el ascua a su sardina, porque entonces tendrían que lidiar también con gente que no es migrante, tendrían que lidiar con gente que no es «racializada en la no blanquitud», como dicen ellos.

9.7. El racismo y las instituciones

Una parte de las entrevistas se ha orientado hacia la responsabilidad institucional tanto en la reproducción del racismo y la islamofobia como en la adopción consciente de medidas para combatirlos. Es una cuestión que me ha parecido relevante por dos razones. La primera es que en el momento actual —y según mi experiencia, por primera vez—, una parte importante de los activistas de movimientos sociales están vinculados directa o indirectamente con la institucionalidad. Hasta la aparición de Podemos y las candidaturas municipalistas, la inquietud por lo institucional en la izquierda era un terreno reservado a los militantes de aquellas formaciones políticas que tenían vocación y posibilidad de obtener representación institucional, generalmente marginal salvo en el caso del PSOE. Sin embargo, las experiencias de gobierno local en las dos mayores ciudades de España y la representación parlamentaria de fuerzas surgidas en la estela del 15 M (por muy discutida que sea su fidelidad al mismo) han otorgado al plano institucional una mayor relevancia en las reflexiones sobre y desde el activismo, tanto entre aquellos activistas que participan de lo institucional como entre quienes impugnan dicha participación o critican sus derivas. Entre las personas entrevistadas, son varias las que se sitúan en una u otra posición, o incluso en ambas a la vez.

La segunda razón es el acontecimiento discursivo que supuso en el entorno del propio equipo municipal madrileño la muerte del vendedor ambulante Mame Mbaye Ndiaye el 15 de marzo de 2008, tras una persecución por parte de la policía municipal. Como señalamos en otro lugar (cf. Gil-Benumeya, 2018a y Mijares y Gil, 2018), las acusaciones de «racismo institucional» y las reacciones a las mismas ilustraron la contradicción entre quienes perciben los poderes públicos como una instancia, en principio, neutra y arbitral en materia de racismo (entendido este como un problema de «tolerancia» en las relaciones interpersonales), y quienes consideran que, por el contrario, las instituciones son un mecanismo fundamental de (re)producción de un orden social racista. Por otro, señalábamos igualmente que el acontecimiento ilustraba la invisibilización del islam también entre las voces más decididamente antirracistas, puesto que parecía haber pasado desapercibido el hecho de la repatriación del cuerpo de Mame Mbaye a Senegal. Esta «expulsión póstuma» (Mijares y Gil, 2018) la atribuíamos a que en la ciudad de Madrid no exista la posibilidad de practicar enterramientos islámicos, debido a una extendida hostilidad institucional que el Ayuntamiento no había abordado hasta ese momento, pese a que fue uno de sus primeros compromisos de gobierno (cf. Gil-Benumeya, 2016a).

En las entrevistas, la cuestión institucional no aparece siempre. La mayoría de las personas que se expresan sobre esta cuestión tienden a ver las instituciones como una instancia neutra o vacía, es decir, susceptible de instigar el racismo o de combatirlo en función de los intereses del partido en el poder, e incluso de hacer ambas cosas a la vez. Esto incluye a muchas de las personas que consideran que hay elementos de racismo estructural en las instituciones, pero que introducen un matiz contextual: en otro contexto político, esos elementos estructurales podrían desaparecer; es decir, el racismo institucional depende de quién gobierne las instituciones y no tanto de las instituciones mismas. Parece existir una fuerte propensión a achacar a las instituciones desidia o pasividad en todo lo tocante a la gestión del racismo y la inclusión de las minorías, pero se enfoca más como un ejemplo de gestión ineficiente que como el resultado de una toma de posición política. Otras personas no formulan críticas. Vamos a ver a continuación tres rangos de posiciones: la primera es la de quienes no hacen ninguna crítica al papel de las instituciones en materia de racismo; la segunda es la de quienes achacan a las instituciones sobre todo desidia o pasividad, y la tercera es la de quienes piensan que hay elementos estructuralmente racistas en las instituciones. El último punto recoge específicamente todo lo relativo al acontecimiento de la muerte de Mame Mbaye y la valoración de la

práctica institucional del Ayuntamiento de Madrid y los miembros de su equipo de gobierno en ese caso específico.

9.7.1. Las instituciones no son racistas

Por su condición de diputada, que realiza toda su actividad política en ese marco, la conversación con Sara remite con frecuencia a lo institucional, explícita o implícitamente. Sara también parece concebir lo institucional como un espacio neutro, capaz de realizar unas políticas u otras en función del programa de sus gestores. En ese sentido, reconoce que en las instituciones españolas ni el racismo ni la visibilidad de las confesiones minoritarias son una prioridad, pero piensa que es una consecuencia lógica de la escasa importancia del racismo a nivel político. Los representantes públicos gestionan aquello sobre lo que hay demanda a nivel social. En ese sentido, por ejemplo, las dificultades que señala Adán respecto a las Noches de Ramadán —la postura vacilante del Ayuntamiento, el rechazo a elementos que puedan ser demasiado religiosos— Sara las interpreta como una consecuencia de su carácter minoritario: no se les presta suficiente atención institucional porque no forman parte de las propuestas estructurales, no cree que el Ramadán resulte particularmente problemático ni social ni institucionalmente como sí podrían serlo otras manifestaciones *«del mundo árabe»*.

Discutimos entonces si las instituciones deben hacer un esfuerzo por incorporar la diversidad social y normalizar la presencia de grupos minorizados o deben limitarse a reflejar aquello que es mayoritario. Ella lo lleva al terreno de la gestión cultural: *«Supongo que son debates parecidos como los que hay en cultura, de cómo haces para que la política cultural de alguna manera incorpore las prácticas culturales que no son, digamos canónicas, que reflejan otras culturas, otras identidades»*. En ese sentido, evoca el debate interno de Podemos en la Comunidad de Madrid, aunque no su concreción final: *«Yo recuerdo que en cultura, cuando estábamos haciendo el programa de 2015, sí que hablábamos de hacer algunos tipos también de cuotas de manifestaciones culturales, digamos, no hegemónicas, que hubiera en la Comunidad de Madrid»*. Se pregunta entonces si debería haber cuotas también en la representación política, del estilo de las que buscan paridad de género, pero no parece que sea un debate que ella haya tenido antes ni que se dé en el seno de Podemos.

En la conversación con Isaac, que es miembro del partido que gobierna en el momento de hacer la entrevista, pregunto por la responsabilidad institucional en el racismo, en concreto si las leyes de Extranjería o el hecho de establecer distinciones legales entre nacionales y extranjeros puede llevar en sí al racismo y cuáles serían las alternativas. La respuesta me parece quizás más esquivada o menos concreta que el resto de la entrevista:

La responsabilidad que tienen las instituciones y actores sociales y políticos se vertebra a través del eje pedagogía-método-empatía. El enfoque lo es todo. La gestión positiva de la diversidad debe basarse en el reconocimiento de cada individuo como parte de un todo social, en la empatía y el sentido de pertenencia. Sin sentido de pertenencia estamos excluyendo al individuo de su naturaleza política y por tanto de su participación en igualdad de condiciones sea este extranjero o nacional. Esta pertenencia no debe ser impuesta si no inclusiva basándonos en el mismo concepto evolutivo natural al ser humano y su supervivencia al que apuntábamos antes: derechos y deberes. Debemos tener mecanismos que den acceso a todos los derechos de ciudadanía y a la responsabilidad que conlleva asumir igualmente todos los deberes asociados a ella. Sin esa pedagogía no haremos nada. El problema, y esto es importante señalarlo, es bidireccional, tan negativa es la diferenciación basada en la criminalización constante como en la victimización perpetua.

9.7.2. Las instituciones pueden ser racistas por desidia

Adán fue el primero de los entrevistados en señalar un «racismo institucional», a su juicio más relevante que el racismo «en la calle», de cuya existencia duda. Dicho racismo se manifestaría principalmente en la escasa representación institucional de personas racializadas, las musulmanas entre ellas: «Yo creo que hay un menosprecio a todo eso, ten en cuenta qué tanto por ciento de la población es musulmana, y además la mayoría de la población musulmana es española, nacida aquí y de origen de aquí, con lo cual aquí hay un problema de que no saben cómo atajar esto». No obstante, Adán parece atribuir este racismo institucional (aparentemente, pensando sobre todo en las instituciones municipales) más a una cuestión de desidia o menosprecio que al hecho de que la institucionalidad obligue a la reproducción del racismo. Adán tiene una relación cercana con algunos concejales de Ahora Madrid y cuenta que suele decirles que son islamófobos, que las instituciones son islamófobas, pero el significado que le da a esa islamofobia institucional tiene más que ver con la desidia que con una idea de reproducción consciente e interesada de los estigmas asociados al islam y las personas musulmanas:

Cuando digo islamofobia institucional me refiero sobre todo a no meterse en líos... «Como no sabemos mucho de esto...» [ríe]. [...] Nadie se mete a fondo en el tema, es decir, si te das cuenta nadie cumple los acuerdos que hubo con la comunidad musulmana, que ya tienen dos o tres décadas, ¿no? No sé cuántas décadas. Nadie cumple eso. Es decir, ¿por qué...? Nadie se mete en líos. Cuando tú montas un lugar de culto, una mezquita o no sé qué, te hacen... te exigen que tengas dos baños y cuando es una iglesia normal no tiene que tener dos baños. [...] ¿Por qué no hay profesores de islam cuando hay un...? O hay muy pocos. Entonces yo creo que la gente como que no se quiere meter en líos.

La islamofobia institucional sería por tanto un derivado del desconocimiento, de las prioridades políticas y de la falta de interlocutores: *«Yo creo que tienen otras prioridades y esto no es ninguna prioridad. Yo creo que es, claro, como lo desconocen, "a ver quién nos mete aquí, quién nos asesora aquí, quién nos deja de asesorar"».*

Eva tiene una posición parecida, aunque se refiere en particular al gobierno municipalista del Ayuntamiento de Madrid, hacia el que a pesar de las críticas tiene, como Adán, cierta simpatía: *«Para mí es la cobardía por abordar un tema en el que prefieres no meterte. Ya está. Entonces como no quieres meter la pata, porque desconoces todo, pues mejor no haces nada».* La ignorancia y el carácter política y mediáticamente sensible de las cuestiones ligadas al racismo y la islamofobia llevan a los gobernantes —municipales, en este caso— a adoptar *«posturas defensivas desde el punto de vista político».*

¿Cuál es el papel de las instituciones en la perpetuación o eliminación del racismo? Dina responde: *«Creo que es una actitud pasiva, pero tanto las instituciones como las oenegés».* Piensa que los proyectos de intervención social con población migrante a menudo están muy bien planteados sobre el papel pero fallan en la práctica, por desinterés institucional en los efectos reales y falta de dotación presupuestaria. No sabría decir si la falta de recursos para llevar los proyectos a la práctica es lo que provoca el desinterés institucional o a la inversa, es el desinterés el que se traduce en falta de dotación. En cualquier caso, finalmente los proyectos se quedan en un mero expediente. Por otro lado, en el diseño y dirección de estos proyectos es muy escasa la participación de personas migrantes, cuyo papel está por lo general restringido a la mediación intercultural e interlingüística. *«Que haya algunas incorporaciones laborales porque es necesario, ¿no?, porque hay algunas acciones que son imposibles sin que haya una persona migrante, por el tema lingüístico, sobre todo, ¿no?, o referentes culturales como digo yo, la parte de mediación. Pero el diseño, en la creación de proyectos y... no. No. Y si hay*

una persona que tiene mucha iniciativa para eso tampoco se le escucha mucho». Abunda en ello: «En el ámbito social, o los proyectos sociales, de acción social, en todo mi recorrido, mi conclusión es, en general, en todas las experiencias —haciendo excepciones de compañeras y compañeros y jefes que son muy buenos—, o sea mi conclusión es como: "Vale, tú mantente en tu posición que no dejas de ser de fuera", ¿no?». En su experiencia como trabajadora de la Administración pesan las mismas limitaciones que encuentran las personas migrantes en todos los campos laborales:

En el ámbito laboral hay un techo de cristal si eres de una población extranjera. O sea, es muy difícil que tú puedas tomar decisiones o pasar de un puesto a otro o crecer dentro de la propia entidad porque tienes propuestas o porque se consideren superinteresantes o porque tengas una valía, ¿no? Es como... O sea, las posiciones están muy definidas en ese sentido. Y cuesta. Cuesta trabajo que tus opiniones, en algunos sitios ha costado mucho trabajo, que tus opiniones se escuchen o se llevan a cabo [...]. Tus opiniones a lo mejor sí se llevan a cabo, pero se llevan a cabo a través de otra persona, que no sea... O sea, como: «Sí, tú tienes opiniones, pero las rescato y las aplico yo».

El hecho de que las instituciones mantengan ese techo de cristal, la desigualdad de salarios y de posiciones en función de los orígenes, para Dina es una forma clara de perpetuación del racismo, igual que se perpetúan otras desigualdades.

Judit, militante del PSOE, es muy crítica con el racismo y con la inacción institucional respecto al mismo. Ella considera que el racismo es un fenómeno social en cierta medida derivado de los discursos que se vehiculen desde las instituciones, es decir, que en los gobiernos está el poder de avivar el racismo o atenuarlo. Considera que el racismo actual es un producto de la crisis y de la «labor de zapa», es decir, la instrumentalización que ha hecho del mismo «la derecha». No considera en ningún momento la posibilidad de que ciertas condiciones estructurales como las lógicas de extranjería y gestión migratoria sean en sí un elemento coadyuvante del racismo, lo que da pie a una larga conversación:

[Entrevistador:] Tú eres de un partido que gobierna, entonces forma parte de las instituciones. ¿Qué responsabilidad tienen las instituciones en el racismo? No solamente en combatirlo —tú estás hablando más de combatirlo— sino también en producirlo, ¿no? Porque al fin y al cabo, tú estás diciendo que desde tu perspectiva la inmigración no es mala, los inmigrantes vienen a trabajar, vienen a pagar unas pensiones, pero hay una ley de Extranjería, por ejemplo, que es la que estigmatiza a los inmigrantes, porque es la que les hace ser ilegales, que es uno de los estigmas

mayores que pesan, hay una policía, que es la que va controlando a la gente por la calle en función de perfiles étnicos y tal, que eso también es una forma de estigmatizar...

—Sí, y aquí lo hay, en Vallecas, sí.

[Entrevistador:] *Claro. Y entonces, ahora mismo gobierna el Partido Socialista, entonces ¿qué responsabilidad tiene el Partido Socialista en esa perpetuación del racismo? O sea, es decir, ¿para qué sirve la ley de Extranjería? ¿Por qué no la quitan, por ejemplo? ¿O por qué no la cambian?...*

Claro.

[Entrevistador:] *¿O por qué no dan órdenes a la policía para que...?*

Bueno, es que también podríamos hablar aquí de cómo... bueno, estamos en el gobierno, es verdad, habría que echar a Rajoy por la corrupción, bla, pero también estamos muy sobre el alambre, y es difícil...

[Entrevistador:] *Pero, perdona, no te hablo solamente de ahora, te hablo de las primeras leyes de extranjería, también las hizo el Partido Socialista.*

Sí, sí. Pues no lo sé por qué no lo cambian. Deberían haberlo cambiado ya. Es que además... El otro día lo hablaba con una compañera del partido, también. Es que como sigamos así va a haber brotes xenófobos como ha habido en Francia, hace unos años, que... Y, o sea, no podemos tener a los inmigrantes que... si va a la escuela, malo; si trabaja, malo; si va al médico, malo, que me quita a mí de ir al médico. Que es lo que entiende la gente. Porque luego hay que venir a estos barrios y ver lo que pasa, ¿no?, en los ambulatorios, en los colegios. Y claro, si eso no lo corregimos pues va a haber un brote social, y puede haberlo porque el inmigrante está hasta los huevos, ¿no? Es decir: «¿Qué me estás contando? Yo pago lo mismo que tú y tengo el mismo derecho a cualquier prestación de servicio público». Pero ¿cómo lo tienen que cambiar? Pues es que... es que volvemos a lo del principio, ¿cómo lo cambias? Pues cambias cambiando la educación, en las escuelas tiene que haber no sé si educación para la ciudadanía o llámalo como quieras pero que entendamos que son iguales que nosotros y que vienen aquí a vivir con nosotros. Y en la calle tiene que haber... Yo no sé cómo, no soy experta en esto, pero es que tiene que haber gente que...

[Entrevistador:] *Pero si son iguales que nosotros, ¿por qué tienen que venir saltando una valla?*

Claro, porque no... porque eso... Hombre, yo creo que la inmigración se combate desde... Yo también digo que no hay que apoyar a los dirigentes de estos países, ¿eh?, porque me parece que están pasando de todo y «que se vaya la gente que a mí me molesta, la gente que está en el paro, la gente, políticamente, que me hace oposición,

que son... bueno, que se vayan», ¿no? Y creo que no que nosotros y toda Europa tendríamos que tener un... no sé, intentar llegar a acuerdos de entendimientos y si hay que... no sé qué tipo de medidas tomar, pero yo creo que es muy duro, ¿no? irte de tu país, y decir: «Bueno, vamos a ver si entre todos logramos contener esto, que los países estén ahí». Pero yo entiendo que no solamente hay inmigrantes políticos, sino inmigrantes económicos, y eso somos muy responsables, ¿no?, todo el mundo avanzado, de la pobreza que hay en el otro lado. Y eso tiene que ir acompañado con esto. Y la gente que viene, pues la gente que viene si es que viene buscando... viene huyendo de la muerte, sea económica, sea política o sea la que sea. Y hay que acogerles.

[Entrevistador:] *La contradicción que tengo es: tú dices que hay que acogerles, como, bueno, es digamos un deber ético, moral y no sé qué. Pero aparte de eso, económicamente Europa necesita la inmigración, porque es una sociedad envejecida y necesita... Entonces, si la necesita, ¿por qué está construida como un problema social?, ¿por qué hay tantas trabas para que la gente venga? Bueno, puedes decir: «por el efecto llamada», o no sé...*

Sí...

[Entrevistador:] *O porque, digamos, políticamente para alguien que esté en el gobierno es muy costoso relajar las políticas migratorias, porque la gente se les echa encima.*

Claro. Y porque tenemos, nuestro país también tiene bolsas de paro, de marginación, de mucha exclusión. Porque aquí también marginamos al que es diferente, al que no tiene trabajo. No solamente le estigmatizamos porque no tenga trabajo, es que encima le estigmatizamos porque es pobre, porque no tiene dinero, porque no entendemos que uno como yo no tenga dinero para llevar a su hijo al colegio, no lo entendemos. Y eso existe. Hay mucha pobreza entre nosotros, en nuestra población hay mucha gente que vive debajo del umbral de la pobreza. ¿Y a esa gente cómo la controlamos? Pues diciendo: «que viene el moro» o «el panchito»,²⁸⁵ como se dice despectivamente, que es lo que se dice. «Vienen a quitarnos el trabajo, y vienen a quitarnos a mi hija y vienen a quitarnos la plaza del colegio, ¿y por qué estás tú, tu hijo, en el colegio y no el mío, que yo soy español y yo tal». Y eso pasa. Y entonces yo creo que ahí se escuda la derecha, en esto, ¿no? Igual que ir contra gente que viene, me da igual que venga de África o de cualquier país latinoamericano o de Rumanía, que viene a recoger la fruta y hay gente española que dice que les están quitando el trabajo. Habrá que buscar un punto de entendimiento y que entiendan las cosas. Yo creo que la derecha hace su trabajo, no sé... hace su trabajo muy bien hecho. Ellos marcan ese mensaje y cala. Cal. Entonces nosotros tenemos que contrarrestarlo, y a veces nos cuesta

²⁸⁵ Forma coloquial y despectiva de referirse a los latinoamericanos.

contrarrestar eso. ¿Cómo lo hacemos? Pues no lo sé, es que no sé cómo podemos hacerlo. Hay gente que tendrá las herramientas, que sabe trabajar en ello, y... Pero en los barrios como Vallecas, como Villaverde, como San Blas puede haber un estallido social. Porque al final nos estamos repartiendo la pobreza, la miseria, que es lo que pasa. Aquí hay colonias por ahí, el Mazinger²⁸⁶ que llaman, pues es gente que tiene muchos problemas sociales, de comunicación, de vivienda, con la luz cortada. Y claro, «¿y qué viene...? ¿El que viene de fuera viene aquí a quitarme...?» Y eso les ha calado, y tú pasas por el Mazinger y está lleno de banderas de España colgando en los balcones. La derecha es que ha hecho un trabajo de zapa que joder, yo no sé. ¿Cómo lo contrarrestamos? Pues con políticas públicas, no hay otra. Y sociales, encaminadas a ello. Y teniendo a la derecha alejada de nosotros. Y es verdad que hemos perdido el gobierno otras veces, que bueno Zapatero pasó lo que pasó, que Felipe tal, pero al final yo creo que los gobiernos socialdemócratas son los únicos con los que hemos podido avanzar un poco. No mucho, no como nos gustaría a todos, faltan cosas, sí. Pero la derecha solo trae retroceso, a todos los niveles.

A Moisés, compañero de partido de Judit, le parece obvio que el racismo no funciona si no hay una institución detrás, pero no cree que se pueda impugnar a las instituciones en general, o en cualquier caso no es estratégico hacerlo:

Yo creo que hay racismo en las instituciones, pero no que las instituciones son racistas, es un poco distinto. Por supuesto que hay personas que no deberían estar en la Policía Municipal de Madrid, bueno lo hemos visto casi todos, pero yo jamás afirmaría que la Policía Municipal de Madrid es racista, así no, con esa simplicidad, y además en cualquier caso esa institución es parte de la solución, o sea, no hay otra alternativa. Y normalmente, incluso como estrategia también, como organizaciones sociales, yo no puedo insultar al interlocutor o ponerle un sobrenombre demasiado rotundo y entrar en una negociación para solucionar un problema o hacer algún tipo de aporte. No funciona así y normalmente lleva al aislamiento y es lo que veo en mucha gente de mi comunidad sobre todo, lamentablemente.

Se refiere a movimientos y formas de pensar como la que expresa Tamar más adelante, que ponen el foco del racismo en lo institucional:

²⁸⁶ *Mazinger* es el nombre popular de un edificio de catorce plantas situado en el barrio de Palomeras Bajas. Se trata de una de las edificaciones concentradas y macizas que se usaron en las fases iniciales de los planes de remodelación de barrios degradados a principios de los años ochenta, con objeto de realojar al mayor número de vecinos posible de una sola vez y liberar suelo para proseguir con la remodelación. La construcción del edificio es contemporánea a la emisión en TVE de la serie de dibujos animados *Mazinger Z*, cuyo protagonista era un robot gigantesco, de ahí el nombre del edificio.

Hay mucha gente que está participando, sobre todo entre las segundas generaciones y la gente joven, y es participación social pero muchas veces también desde cierto resentimiento a lo institucional, que no es nuestra forma de trabajar desde luego, desde Kifkif. No reconocer incluso a las instituciones, pues... Me acuerdo muy bien por ejemplo de lo de Lavapiés, ¿no?, y lo que paso ahí, yo vivo en Lavapiés y participé activamente en todo eso y bueno, pues hablar de racismo institucional o decir simplemente que bueno pues las instituciones, la policía en este caso, es el mal absoluto, pues honestamente creo que no nos beneficia como comunidad y al menos con esa rotundidad absoluta de «la policía es mala, las instituciones son malas, tenemos que estar solos, tenemos que cuidarnos» y vivir un poco en una burbuja. Yo no creo en ese tipo de... o sea, no creo que sea la solución.

9.7.3. Existen elementos estructuralmente racistas en las instituciones

Para Elisabet, las instituciones tienen elementos estructuralmente racistas, con independencia de quién gobierne: *«Existe racismo institucional. [...] Se basa en la ley de Extranjería de Zapatero, ¿no?, o sea, esa ley es racista y la tenemos en vigor y es a la que se acoge la policía en su ejercicio de racismo policial, digamos. Entonces, partiendo de ahí, sí, claro, existe racismo, o sea, existen los CIEs, existe racismo institucional, amparado por el Estado, que por cierto es del PSOE, ¿no? Se dice que es de izquierdas. Y bueno, sí, yo donde más lo he visto es en la policía».* También Raquel señala especialmente a la policía: *«Aquí en España hay un racismo... y de la policía, por parte de la policía, bien marcado. Tenemos a ese que mataron en Sol,²⁸⁷ que fue feo, fue horrible, hasta se ve en vídeo y todo. Esas son muestras de racismo duro y puro».*

Ismael piensa igualmente que las instituciones tienen un papel en la reproducción del racismo, y señala el doble juego de combinar prácticas racistas y discursos antirracistas: *«Sí, sí, totalmente, o sea, totalmente. La ley de Extranjería crea racismo. De hecho también las instituciones han tenido un papel de reproducción de la corrección política del antirracismo y por otra parte de producción del racismo».* No obstante, Ismael piensa que *«las instituciones sirven para revertirlo, también».*

Séfora piensa que en España el racismo es más institucional que social. Sería el caso de los subsaharianos, por ejemplo, que si bien están sometidos a un hostigamiento policial no cargan con un estereotipo social negativo, como sí ocurre con los marroquíes, que por

²⁸⁷ Se refiere a Mame Mbaye.

otro lado serían también quienes más padecen ese racismo institucional. *«Hay un racismo institucional del que no se habla y que es una realidad»*, y ese racismo institucional realiza ciertos gestos públicos hacia la prevención y combate de las discriminaciones y a la vez invisibiliza sus propias prácticas discriminatorias: *«Está habiendo muchas situaciones de racismo a las cuales no se ha hecho frente, muchísimas»*. Se refiere por ejemplo a iniciativas como la Oficina Nacional de Lucha contra los Delitos de Odio (creada en febrero de 2018)²⁸⁸ a la que califica de *«paripé»*. Lo contrasta con la represión invisible contra aquellas personas de origen marroquí a las que se retiró la prestación por desempleo por viajar a Marruecos: *«Solamente se ha controlado la salida y entrada de los pasaportes de la población marroquí»*. Piensa por tanto que la lucha más efectiva contra el racismo es la que se da desde la sociedad civil, a través de la creación de espacios de encuentro y convivencia, y desconfía de las iniciativas que se articulan *«desde arriba»*, incluso aquellas en las que participan quienes se consideran representantes de los colectivos migrantes: *«¿Dónde está toda la gente, todos los marroquíes del PSOE que deberían velar por los derechos de su propio colectivo, o de su colectivo de referencia, si quieres ganarte los votos? Cuando la población realmente tiene una necesidad, ¿dónde están todas esas personas? la población marroquí no confía en los políticos de origen marroquí, porque no están haciendo un trabajo de base»*. Con las iniciativas del Ayuntamiento de Madrid es también crítica, aunque de un modo más atenuado:

Porque ¿de qué me sirve que hagas una campaña superbonita de «Madrid contra el racismo»? No me sirve de nada. «Madrid contra el machismo». No me sirve de nada. O sea, yo quiero verlo, pero quiero verlo en mi vecina, quiero verlo en la biblioteca de barrio, que igual que es el día de, pues eso, la semana de las mujeres porque es la del ocho de marzo, pues bueno, que de vez en cuando también tengan libros de mujeres o de hombres que sean de origen... senegalés. Que sea la semana de Senegal. Y que le den opción a la población senegalesa a presentar su cultura a los vecinos. Eso se hacía antes en Madrid y ya no se hace. Bueno, ahora se está empezando a hacer lo que pasa es que claro, estamos limitadas.

Tamar centra su análisis del racismo en la responsabilidad institucional y en la crítica de ese doble juego que denuncian Ismael y Séfora: cómo los dispositivos racistas pueden enmascararse con gestos y discursos antirracistas. De ahí que piense que el antirracismo debe articularse al margen de lo institucional:

²⁸⁸ Véase <http://www.interior.gob.es/web/servicios-al-ciudadano/delitos-de-odio> (consulta: 3/1/2019).

[...] nos dimos cuenta de que era un tema del que en esos espacios no se hablaba, ¿no?, y no se hablaba porque es que la institución estaba detrás, y la institución financiaba, la institución daba el sello, entonces evidentemente si tienes al Ayuntamiento de Barcelona detrás, si tienes a los políticos de turno que te vienen a inaugurar la cuestión y quieres mantener las relaciones con esta gente, que luego legislan la islamofobia, ¿sabes?, evidentemente no... Hay cuestiones que no vas a denunciar.

Tamar piensa que en la gestión institucional de la islamofobia interviene esa recuperación simbólica y domesticadora del antirracismo:

Los protocolos estos contra la radicalización y demás, en Cataluña por ejemplo, una forma que tuvieron en el PRODERAI de maquillarlos, de hacerlos más amables, ¿no?, fue incorporando la perspectiva intercultural. O sea, en una política racista, en una ley de criminalización racial hacia los musulmanes, se incorporó la perspectiva intercultural al principio y se puso aquí y allá «hay que luchar contra la islamofobia» y «hay que luchar contra el racismo». Entonces muchas veces estos discursos, estas maniobras de maquillaje que no tocan el hueso pues sirven para blindar la cuestión.

En este análisis del doble juego incluye a los ayuntamientos «del cambio», en particular el de Barcelona:

Aún lo tengo que analizar, pero el plan contra la Islamofobia del Ayuntamiento se queda en un aspecto muy superficial. Yo creo que tiene que ver seguramente [...] también en parte con que no se dotó realmente. O sea, eso fue un plan igual que el plan contra el antigitanismo, que no sé si han sacado o sacarán, no se tomó realmente en serio, o sea es de estas políticas... Porque el Ayuntamiento de Barcelona, el gobierno de Ada Colau ha demostrado que precisamente la cuestión del racismo, como tú decías, era algo secundario. Y eso ha sido desde el principio, tanto en su actuación contra los manteros como después y tal. Y entonces siempre han utilizado la cuestión de la islamofobia y presentarse como un gobierno contra la islamofobia y tal un poco para maquillar, maquillar bastante su inacción, ¿no?, el hecho de que no estuviesen haciendo nada en otros ámbitos.

Cuenta cómo en un debate público, «la comisionada de inmigración, interculturalidad y demás del Ayuntamiento de Barcelona», utilizó la existencia de sendos planes contra la islamofobia y contra el antigitanismo, aún en ciernes, «para responder a las críticas que se le estaba haciendo desde el público a su actuación con los manteros. Eso es jugar sucio». También señala que la mayoría de las actuaciones que los documentos del Ayuntamiento presentan como ligadas al plan contra la islamofobia son las actividades

habituales que ha venido haciendo el Departamento de Interculturalidad y con cargo a sus presupuestos, es decir, que no existe en realidad una programación ni una dotación específica para el plan.

9.7.4. Mame Mbaye. Los ayuntamientos del cambio y el racismo

Esta última sección recoge los discursos en torno a una experiencia concreta de institucionalidad de izquierdas, la del gobierno de Ahora Madrid en el Ayuntamiento de la capital, y la gestión de un acontecimiento ligado al racismo, la muerte del vendedor ambulante senegalés Mame Mbaye tras una persecución policial. Cuatro de las personas entrevistadas analizan la cuestión con detenimiento: Abraham, miembro del Sindicato de Manteros y Lateros y amigo de Mame Mbaye; Elisabet e Ismael, que han ocupado cargos en la segunda fila del gobierno municipal, y Noé, que si bien por sus ideas libertarias es constituyentemente crítico con la institucionalidad, tiene una relación cercana con varios de los concejales y cargos municipales.

Para situar la cuestión, Abraham relata que la venta ambulante, en Senegal, es un recurso habitual y legal para la gente que no tiene otro trabajo, por eso se ha reproducido en España desde la llegada de los primeros migrantes senegaleses a Madrid en torno a 1984-1985. Sin embargo, precisa que la mayoría de los manteros nunca tuvieron que recurrir a ello en su país de origen ni tampoco tienen ninguna vocación de ejercerlo en España. Es un recurso al que obliga el racismo social e institucional:

Tiene que ver con el racismo institucional. Y esto no hay que olvidarlo nunca, porque la gente cuando migran, normalmente, el senegalés cuando migra es para tener una vida mejor, ¿no? [...] Hay un porcentaje muy alto que nunca han vendido nada en su vida, gente que trabajaban, como yo, y más gente que estudiaban, pero llegas y ves barreras aquí, que la ley de Extranjería, que no te permite ni... ¿sabes?, ni trabajar, ni estudiar, ni integrarse en la sociedad, ese es el problema también de la venta ambulante. Yo a mí... ningún mantero su sueño es vender. El problema son barreras, barreras como la ley de Extranjería, también el racismo social, el racismo social que no permite a mucha gente negra de integrarse en el mercado laboral.

En España, la actividad de los manteros puede ser constitutiva de delito penado con hasta dos años de cárcel, además de un motivo de multa según las ordenanzas municipales. Esto mantiene a los manteros en un estado de permanente desamparo, puesto que las multas y los antecedentes penales impiden la regularización.

El 15 de marzo de 2018 se desarrolló en los alrededores de la Puerta del Sol un operativo policial contra la venta ambulante. Los manteros huyeron a la carrera y uno de ellos sufrió un paro cardíaco a la altura de la calle del Oso, en Lavapiés, según algunas versiones mientras lo perseguían dos agentes en moto. Se llamaba Mame Mbaye y llevaba más de una década viviendo en España, sin haber conseguido los papeles (Elorduy, 2018). La muerte de Mame Mbaye generó un cuestionamiento directo al gobierno de Manuela Carmena, que fue acusado por el Sindicato de Manteros y Lateros y otras voces de los movimientos sociales de permitir un acoso y una violencia policial desproporcionadas, a pesar de haber sido advertido sobre la cuestión (Rivas, 2017; Larrañeta, 2018), y de no hacer nada para mitigar la difícil situación de los manteros. El suceso también ahondó las discrepancias internas en el seno del equipo municipal y entre sus bases: tres concejales criticaron la inacción municipal²⁸⁹ y una de ellas fue además querellada por calificar lo ocurrido de «xenofobia institucional» (Europa Press, 2018b). Unos días después, estos tres concejales críticos trataron de apoyar al Sindicato de Manteros y Lateros con una donación de cinco mil euros, que fue rechazada.

Lo que suscita la muerte de Mame Mbaye en las entrevistas es una reflexión sobre en qué medida las actuaciones policiales denunciadas, de hostilidad y violencia contra los manteros, son resultado de una inercia policial derivada de la herencia de gobiernos anteriores o del carácter ideologizado del cuerpo, y en qué medida es una actuación atribuible al Ayuntamiento en su conjunto, y de ahí si esos tres concejales tenían derecho a tratar de desmarcarse de la corporación municipal o deben considerarse responsables solidarios de la misma. Esta cuestión remite al carácter neutro de las instituciones: ¿las políticas estructurales, como las que tocan a las migraciones y la ciudadanía, pueden ser revertidas por una formación política antirracista que acceda al gobierno, o esta deberá plegarse en mayor o menor medida a las lógicas imperantes?

«El Ayuntamiento no toma las medidas encaminadas al desenmascarar ese racismo institucional», afirma Noé. Es posible, dice, que una parte de la policía municipal actúe de un modo *«militantemente racista»*, pero en cualquier caso su actuación está amparada por normativas municipales que no se han tocado, como la que prohíbe la venta

²⁸⁹ Pablo Carmona, Montserrat Galcerán (ambos de la Fundación de los Comunes y Ganemos Madrid) y Rommy Arce (de Anticapitalistas y Podemos). Esta última es la primera edil de origen inmigrante (Perú) del Ayuntamiento de Madrid y contra ella se querelló un sindicato policial por las mencionadas declaraciones en redes sociales.

ambulante. Noé también se refiere extensamente a un problema acuciante que se da en su barrio con menores marroquíes no acompañados y en el que las distintas administraciones escurren el bulto amparándose en limitaciones competenciales. El Ayuntamiento de Madrid, según Noé, tiene competencias y medios para intervenir parcialmente pero no lo hace por temor al «efecto llamada» que podría ejercer cualquier intento de mejorar las condiciones de estos menores sobre otros menores no acompañados, y naturalmente por los costes político-electorales que este tipo de medidas pueden acarrear. En este sentido, el Ayuntamiento de Ahora Madrid no se comporta de un modo diferente a los de sus predecesores: *«Ha sido una gestión demasiado cercana a lo que podría haber hecho el Ayuntamiento del PP. Es decir, primero hay una negación del hecho, que es absurdo, la negación del hecho, cuando ha habido testigos y ha habido de todo, luego echar balones fuera y en última instancia, que eso fue lo más patético, ofrecer dinero»*. Dinero que fue rechazado por la Asociación de Manteros, que lo consideraron un medio poco honroso de encubrir una mala gestión institucional. Noé apoya esa idea: *«El concejal, en su condición de concejal, forma parte de la institución»*. *«Desde mi punto de vista no es aceptable este rollo de concejal de día, justiciero de noche [...] Este juego que ha estado haciendo alguna gente de desdoblarse, ¿no?, de "en el turno de mañana y actos culturales de mi distrito, obligado, soy la representación popular, pero luego yo soy Fulano y tengo mis sentimientos y lo estoy pasando muy mal y no estoy de acuerdo con esto". Pues o dimites o te callas»*. Para Noé, el asunto de Mame Mbaye debería haber empujado a los concejales críticos a presentar su dimisión, porque considera incompatible permanecer en la institución para alguien que tenga sensibilidad hacia el racismo: *«Yo me imagino, no sé, que habrá generado mucho dolor en las personas que están más vinculadas y más cercanas a los colectivos de migrantes. Pero es una... no es una contradicción, es una incorrección terrible que ellos verán cómo gestionan. Ahora, a mí me parece inaceptable»*.

Abraham, que vivió los acontecimientos en primera línea, piensa que en el trasfondo hay una lucha política mediante la cual la derecha, que había gobernado en Madrid durante 25 años, trataba de poner al recién llegado equipo municipalista en una contradicción: *«Con el cambio del gobierno de la izquierda en Madrid, la derecha utiliza por ejemplo los manteros como para intentar atacar más a la izquierda pensando que a la izquierda le va a preocupar»*. Sin embargo, salvo en el caso de los concejales críticos, la estrategia no dio resultado porque en realidad la situación de los manteros *«a la izquierda le importa*

una mierda», puesto que finalmente se rige por las lógicas imperantes del juego político: «Son personas que no tienen papeles, son personas que no pueden votar, pues no importan».

[Entrevistador:] *O sea, tú crees que..., si no te he entendido mal, ¿piensas que la policía, o los mandos policiales, porque son de derechas, aumentan digamos la persecución contra los manteros como para provocar al Ayuntamiento?*

Claro. En principio sí que lo han hecho, pero al final el Ayuntamiento es más cómplice que esto, porque los planes policiales de persecución a los manteros los han sacado ellos mismos, no solo la policía. Ellos son cómplices también, porque los planes policiales que ha habido para la persecución, para más persecuciones, lo ha sacado el Ayuntamiento, y el Ayuntamiento es de izquierdas.

De ahí que rechazaran el donativo de los concejales críticos:

Lo rechazamos porque no queremos un dinero de gente que nos matan, gente que tienen políticas que nos matan. Lo que les dijimos es que hagan su trabajo, no que nos dan dinero. Su trabajo es proteger todos los ciudadanos que viven en Madrid [...], los manteros son ciudadanos de Madrid, su trabajo es protegerles para que no sufran de agresiones, persecuciones ni abusos policiales. No queremos su dinero, queremos que hagan su trabajo.

Elisabet, que tiene una posición cercana a la de los concejales críticos, habla profusamente de la responsabilidad institucional en el racismo y de la muerte de Mame Mbaye. Para ella, la situación es el resultado de una tensión entre unos planteamientos teóricamente antirracistas, una lógica institucional que funciona en sentido opuesto y una instrumentalización política de esa contradicción por parte de quienes han controlado todos los resortes del Ayuntamiento durante un cuarto de siglo y en gran medida siguen haciéndolo a través de sus funcionarios:

Mi opinión sobre lo que pasa en Madrid, que es una opinión, porque no lo tengo constatado, es que pasa un poco de las dos cosas. O sea, yo creo que sí que existe cierta voluntad muy tibia por parte del concejal de Seguridad de cambiar la situación, no te digo de cambiarla radicalmente, pero quizá aliviar un poco la tensión [...]. Entonces creo que sí, que hay cierta voluntad pero que es hiperdébil, quizá por no entrar como has dicho en otros conflictos, porque ahora hay problemas con la poli [...] porque tienen ahí un pitote sindical bastante importante y quizá no quieren echar leña al fuego.

[...]

Y luego pues también, eso, entra la forma que tiene de trabajar la policía, que yo no la conozco pero bueno, que la intuyo que va por ahí, ¿no?, con cargos de la policía empoderados donde quizá no se respeta, digamos, la autoridad del concejal de Seguridad, y que también pues quizás aprovechan este tipo temas, que son más problemáticos para Barbero²⁹⁰ [...]. Aquí saben que le pueden hacer daño, que le van a poner enfrente de su contradicción y bueno, no puedo decir que el cuerpo policial no lo utilice también para aumentar la presión que tienen respecto al concejal.

La lógica institucional subyacente tiene que ver no solo con las cuestiones de extranjería, sino con los modelos de negocio y desarrollo urbano imperantes, respecto a los cuales el gobierno de Ahora Madrid, crítico al principio, ha acabado siendo continuista (Galcerán, 2018):

Pero en concreto lo de Lavapiés viene no sé si de 2012-2013, de un plan especial de seguridad en Lavapiés donde eso, donde se incrementa la presencia policial contra el colectivo de senegaleses que vende en la calle. Esto en concreto en Lavapiés. Yo creo que la intención era pues hacer del barrio lo que es hoy, ¿no?, como un poco mantener esa tendencia de «vamos a hacer un barrio seguro donde va a haber hoteles, donde va a venir turismo, se van a llenar las terrazas de gente...» [...] Por fechas coincide un poco con toda la transformación del barrio.

Y en el centro de Madrid, que es, bueno como... el centro histórico, que son como las zonas donde más identificaciones se llevan a cabo y donde más se persigue, pues un poco por ahí también, porque parece que este ayuntamiento tiene una obsesión con el turismo, con la atracción de capitales extranjeros y tal y entonces pues quizá un negro en la Puerta del Sol te hace feo, te da una sensación que no es la que tú quieres transmitir como ser la ciudad mercantilizada que tenemos, y hay que quitarlos. O también por la presión de las cadenas y de las tiendas de lujo, que bueno, que no quieren que se esté vendiendo productos en la manta delante de su establecimiento. Yo creo que va un poco por ahí.

Para Ismael, que también ha participado de la institucionalidad municipal, «es un tema *supercomplicado*»:

Creo que se puede articular una política de autoorganización y de empoderamiento de estas personas que venden en la calle, eso obviamente, creo que habría que sacar la venta ambulante del código penal, pero por otra parte creo que habría que crear las condiciones para... —porque ellos mismos lo dicen, o sea: «No estamos haciendo esto... no nos encanta este trabajo»—, entonces hay que crear las condiciones

²⁹⁰ José Javier Barbero Gutiérrez, concejal de Ahora Madrid, delegado del Área de Gobierno de Salud, Seguridad y Emergencias del Ayuntamiento de Madrid.

también, que eso pasa por otras políticas de extranjería, para que esa no sea la alternativa. Y creo que desde los ayuntamientos, que es donde se está poniendo el foco ahora, creo que se puede hacer muy poco, o sea creo que se puede hacer bastante poco, porque un ayuntamiento no puede cambiar la ley de Extranjería, eso también.

Por un lado, el Ayuntamiento no puede sustraerse a las políticas de extranjería, que son estatales y europeas, y que son las que crean personas «ilegales» a las que se impide acceder al mercado laboral regular. Por otro, tiene limitaciones políticas para hacer lo que sí estaría en su mano hacer: *«Creo que permitir la venta ambulante puede provocar brotes de racismo»*, porque los pequeños comerciantes (dejando claro que no se refiere a las grandes cadenas comerciales) pueden sentirse vulnerados por la competencia *«y su demanda puede articularse de una manera racista»*. Y tampoco cabe que se limite a hacer la vista gorda: *«Mirar para otro lado y solo tolerar creo que puede tener bastantes riesgos»*, entre otras cosas porque *«la policía es también un cuerpo ideologizado bastante duro y [...] eso viene del asentamiento durante bastantes años de gobiernos reaccionarios en el Ayuntamiento»*, de modo que tiene un margen de funcionamiento autónomo, lo que en cierta medida exculpa al Ayuntamiento de los excesos que aquella cometa: *«También es cierto, y esto lo sé porque he estado dentro, que una cosa es lo que tú les dices a la policía que haga y lo que luego la policía hace»*. La conclusión final parece ser que no existe ninguna base institucional sobre la que cimentar esa *«política de autoorganización y de empoderamiento»* a la que se ha referido.

Ismael cree que en Barcelona se han dado más pasos que en Madrid hacia la solución del problema, con la idea de creación de espacios específicos para la venta ambulante, pero que también tienen sus limitaciones: *«Lo que está claro es que la represión no es el camino pero tampoco es el camino creer que solo cediéndoles un espacio para que vendan es la solución a sus problemas»*. Abraham piensa que no hay una diferencia sustancial entre ambas ciudades, pero que el Ayuntamiento de Barcelona es algo más abierto que el madrileño: *«Pasa lo mismo, pero Barcelona es una ciudad menos conservadora que Madrid, por lo menos hay posibilidad de sentarse en la mesa, de negociar y buscar otras alternativas»*.

Otro capítulo del asunto de los manteros es la política de gestos, que entronca con la idea del doble juego (discursos antirracistas y actuaciones racistas) que varias de las personas entrevistadas atribuyen a las instituciones y más cuando son gobernadas por la izquierda. Y que se relaciona asimismo con la idea de representación simbólica que trataremos en

el capítulo 9.9. En los días sucesivos, los portavoces municipales enfatizaron su inquietud y su compromiso con la integración y la convivencia e incluso se escenificó una reunión entre la Alcaldía y «representantes de las asociaciones de inmigrantes senegaleses» (Diario de Madrid, 2018): *«La alcaldesa es una mentirosa. No se reunió con nadie, le importa una mierda. La alcaldesa lo que quiere, hacerse fotos con los negros y decir que "estoy hablando con ellos", y ya está. Lo único que hace es esto. Sacar fotos para hacer limpia su cara y decir que "estoy negociando con ellos", pero les importa una mierda la gente manteros, esa es la realidad de Madrid»*, dice Abraham. Su relato coincide con la carta abierta que difundió en su momento el Sindicato de Manteros y Lateros:

Querida Manuela Carmena:

Desde el Sindicato de Manteros y Lateros y la Asociación Sin Papeles de Madrid, el lunes vimos con sorpresa que publicabas unas fotos de una reunión con algunas personas senegalesas. En el texto del mensaje indicabas: «Queremos que todos los senegaleses que viven en Madrid tengan trabajo y derechos. Nos vamos a implicar muchísimo con las asociaciones para que así sea.»

Como bien sabes, pues te has reunido con nosotros varias veces, Mame Mbaye, era un miembro activo de nuestra asociación, el Sindicato de Manteros y Lateros de Madrid. Suponemos además que habrás leído alguna de las declaraciones que hemos hecho estos días sobre la situación de los manteros senegaleses. Nos ha sorprendido que hables de que te vas a implicar muchísimo con las asociaciones, cuando ni nos has invitado a esa reunión ni has contactado con nosotros.

[...]

Te adelantamos algunas de las demandas que hemos planteado en varios medios de comunicación, por si no tienes tiempo de reunirte con nosotros, aunque esperamos que puedas sacar un hueco en tu ajetreada agenda.

- Fin de las persecuciones a la venta ambulante.
- Reformular la ordenanza municipal que pone multas de 200 a 300€ a personas que sólo intentan sobrevivir vendiendo en la manta. Estas multas condenan a la clandestinidad y su impago impide la regularización de las personas multadas.
- Fin del racismo institucional en el Ayuntamiento de Madrid.
- Acceso pleno a todos los derechos a todas las personas que viven en el Estado Español, independientemente de cuál sea su lugar de origen.
- Protocolos claros para la Policía Municipal, que eviten un uso desproporcionado de la fuerza y eviten las agresiones.

Esperamos poder transmitirte en persona el racismo que sufrimos cada día. El racismo social y el institucional. Aprovechamos también para decirte que parte del racismo que sufrimos viene de personas que buscan soluciones para nuestras situaciones, sin siquiera preguntarnos qué soluciones se nos ocurren.

Abraham cuenta que, en realidad, la institución no trata con ellos directamente sino a través de una mediación «blanca»:

El Ayuntamiento de Madrid, por ejemplo, quiere hablar con el colectivo mantero, ¿sabes quién es su contacto?, ¿sabes quién es su enlace? Una persona blanca, ¿sabes?

[Entrevistador:] *¿Ah sí?*

Siempre. No nos llaman directamente. Siempre tenemos que tener alguien, una blanca que nos protege y que nos acompaña [ríe], que sea como nuestro cabeza visible. Es siempre lo mismo. Y eso para mí es racismo.

[Entrevistador:] *¿Pero qué tipo de persona blanca...?*

De movimientos sociales; muchas veces, de movimientos sociales.

[Entrevistador:] *Una especie de intermediario...*

¡Claro! Todo el rato, no nos llaman directamente. Lllaman esta gente para como... esta gente son... son... [hace varios intentos para encontrar la palabra adecuada]. Alguien que te coge, como que te... no sé... no me sale la palabra...

[Entrevistador:] *¿Un tutor, un...?*

Como nuestro tutor. Que sean nuestro tutor. Ejemplo, más simple. Como nuestro tutor para ser... para hablar sobre el racismo, como si nosotros no estamos capacitados para debatir con ellos sobre el racismo. Para mí ese es el racismo. Es el racismo que hay en la izquierda, no solo en la izquierda blanca aquí en España, en la izquierda en Europa, siempre, es una forma también de invisibilizarnos.

Para Noé, el discurso antirracista, en España, forma parte del sentido común de la política por lo que el gobierno de Ahora Madrid no añade, en ese punto, nada distinto a lo que hubiera hecho cualquier otro:

Si eso se hubiera dado en el Ayuntamiento de Gallardón, Gallardón también hubiese salido diciendo —porque eso lo dijo— que madrileño es todo aquel que vive en Madrid y que no se persigue a los senegaleses por ser negros sino que se ha perseguido por ser sospechoso de cometer un acto delictivo. Porque nadie que quiera ganar unas elecciones, o casi nadie de momento en este país que quiera ganar unas elecciones va a salir en la tele diciendo que es racista. Porque ni siquiera gran parte de los del Hogar Social dicen que son racistas. Dicen simplemente que no hay recursos para todos y que

en ese caso mejor primero los españoles [...]. Es decir que aquí hasta la extrema derecha, o una parte de la extrema derecha, es políticamente correcta.

En julio de 2018, finalmente, el Ayuntamiento plasmó la voluntad de extender los derechos a los migrantes sin papeles a través de la expedición de una «tarjeta de vecindad» que identifica a los migrantes sin papeles como vecinos de Madrid. Se trata, aparentemente, de la única iniciativa en materia de inmigración que aborda la cuestión de los derechos de ciudadanía, puesto que en teoría homologa a los inmigrantes sin papeles con el resto de ciudadanos de Madrid en lo tocante al acceso a servicios municipales. En palabras de Marta Higuera, responsable del Área de Gobierno de Equidad, Derechos Sociales y Empleo, que tiene las competencias en materia de inmigración, «Solamente les sirve para identificarse ante los servicios que tiene el Ayuntamiento de Madrid, para ninguna otra cosa más» (EFE, 2018). No sirve sin embargo como documento identificativo ante la Policía Municipal. Elisabet critica la iniciativa:

Desde el Ayuntamiento se saca una tarjeta de vecindad que no sabemos bien los efectos que va a tener pero que desde luego no es atender a lo que se te ha pedido. O sea que esto... hubo reuniones, que tal, te están diciendo que hay controles de la Policía Municipal, que la Policía Municipal, les está pues acosando, ¿no?, pues... racismo institucional y no, no lo frenas, lo permites. Y por otro lado, pues como eres de izquierdas y friendly y eres una cara amable pues les vas a dar una tarjeta de vecindad que seguramente no les va a servir para nada. Y que además no te la han pedido. Pero bueno, esa es como la hipocresía en la que juega la izquierda si consideramos de izquierdas al gobierno de Madrid.

En octubre de 2018, es decir algo más de tres meses después de implantarse, se habían expedido 101 tarjetas de vecindad, el 80% a través de la asociación de inmigrantes bangladesíes Valiente Bangla (García, 2018), que fue por otra parte la primera que señaló la escasa utilidad de la tarjeta (Platón, 2018). A principios del mismo mes, el Ayuntamiento lanzó una campaña contra la venta ambulante «de sensibilización contra la venta ambulante ilegal y de productos falsificados» (Dirección General de Comercio y Emprendimiento, 2018), organizada por el Área de Gobierno de Equidad, Derechos Sociales y Empleo, en colaboración con la Asociación Nacional para la Defensa de la Marca (ANDEMA) y la Oficina Española de Patentes y Marcas (OEPM). La campaña se basaba en dos carteles que representaban a sendos monstruos marinos, con el lema «Si compras falsificaciones, la aventura siempre acaba mal» (Anexo 2, figs. 1 y 2). Uno de ellos es un pulpo negro que sale del mar sosteniendo entre sus tentáculos un vistoso bolso.

El otro es una especie de dragón amarillo enroscado en torno a una zapatilla de deporte. La campaña fue denunciada públicamente por las alusiones supuestamente racistas: el mar remite a las pateras, el negro a los africanos, el amarillo a los chinos, los tentáculos a las mafias, etc. (Gueye, 2018). La campaña y la reacción a la misma respaldan las palabras de Abraham dos meses antes:

Lo que hace la izquierda siempre es buscar una excusa moral. Cuando tú estás criminalizando una sociedad... una persona vulnerable, muchas veces buscas una excusa. ¿Cuáles de las excusas? Una excusa moral. Es una justificación moral, de decir que son mafias. Pero ellos mismos lo saben todos, porque muchas personas que están hoy dentro en el Ayuntamiento estaban en los colectivos de los manteros hace unos años y saben cómo va. Pero siempre cuando se criminaliza la pobreza siempre se busca una justificación moral.

Una última dimensión del asunto de los manteros es la religiosa. El cuerpo de Mame Mbaye, como el de muchas otras personas musulmanas residentes en Madrid, fue repatriado a su país de origen, proceso que tiene un elevado coste económico (ocho mil euros, según Abraham) y de gestión. Al margen de las preferencias personales y familiares sobre el lugar de enterramiento, existe una discriminación religiosa subyacente: si la mayoría de los musulmanes fallecidos en Madrid son enterrados fuera, pese a los costes, es porque en la capital no están permitidos los entierros por el rito islámico. En la Comunidad de Madrid solo existe un pequeño y atestado cementerio musulmán —creado para las tropas marroquíes de Franco en la localidad de Griñón— y como ocurre en otros lugares de España, el gobierno autonómico es hostil a la idea de permitir enterramientos islámicos (Gil-Benumea, 2016a). El gobierno de Manuela Carmena anunció en 2016 la creación de un espacio para «ritos musulmanes» en el Cementerio Sur (EFE y Europa Press, 2016), pero hasta el momento de redacción de esta tesis no hay noticia de ello ni he podido averiguar el estado de la cuestión en el Ayuntamiento.²⁹¹ El caso es que esta «expulsión póstuma» (Mijares y Gil, 2018) de Mame Mbaye, así como las alusiones religiosas que aparecieron tanto en las declaraciones de sus compañeros como en las ceremonias de duelo y reivindicación que tuvieron lugar en Lavapiés pasaron

²⁹¹ Aunque el Ayuntamiento de Madrid ha implementado canales de acceso a información pública, con este tema, y a pesar de la insistencia, no he recibido de la Dirección General de Atención a la Ciudadanía más que respuestas evasivas. Entiendo que a día de hoy, alguien que quiera saber si en Madrid existe algún lugar donde practicar un enterramiento islámico no tiene modo de averiguarlo por ningún canal administrativo.

desapercibidas para el activismo antirracista.²⁹² Ni siquiera Esteban Ibarra, presidente del Movimiento Contra la Intolerancia, que parecía el único consciente de la musulmanidad de Mbaye —decía de él que era «sufí, la rama del Islam más parecida a Ghandi [sic], pacifista» (Europa Press, 2018a)— establecía la relación entre la repatriación del cadáver y la imposibilidad de ser enterrado en Madrid por su condición de musulmán.

En la conversación con Elisabet, que vivió de cerca la situación, le manifesté mi extrañeza por esa invisibilidad de lo religioso. Para Elisabet, no existió ninguna ocultación consciente sino un problema de simple ignorancia del tema unido al hecho de que los propios afectados tampoco incluyeron lo religioso en su interlocución con el activismo blanco: *«No les vi ninguna alusión al hecho religioso, quizás si lo hubiesen hecho seguramente igual que muchísima gente enseguida se solidarizó pues también, no sé, lo hubiese cogido, yo creo. Yo creo que no existe ese miedo»*. Lo cierto es que los dos manteros entrevistados hacen muy poco hincapié en la discriminación religiosa. Abraham, que tuvo una implicación muy directa en las gestiones tras la muerte de Mame Mbaye, no alude espontáneamente a la cuestión de la repatriación. Únicamente al final de la entrevista le pregunto:

[Entrevistador:] [...] *el entierro de vuestro compañero, el cuerpo fue repatriado a Senegal...*

Sí, fue repatriado a Senegal, sí.

[Entrevistador:] *¿Eso tuvo algo que ver con el hecho de que no haya posibilidad de hacer entierros musulmanes en Madrid?*

Claro. Si había entierros me imagino que mucha gente musulmana que se mueren aquí, la gente no iba a gastar ocho mil pavos para llevar los cuerpos en sus países porque no hay esto [cementerio]. Eso tiene que ver con el racismo también, de invisibilizar y de criminalizar la sociedad a la gente musulmana.

9.8. Qué es la musulmanidad: raza y religión

Como señala Alberto López Bargados (2018), una de las «trampas» del debate sobre la islamofobia es que «la propia categoría pueda tender, por su mero empleo, a reificar y con ello participar en la creación de la realidad que describe» (p. 55), en la medida en que

²⁹² De hecho Débora, hablando del Ferrocarril Clandestino, evoca también las colectas para la repatriación de inmigrantes musulmanes fallecidos en Madrid —«una vez se murió un familiar de alguien, para poder llevarlo a su país»— sin relacionarlas con una forma añadida de marginación.

consagra la musulmanidad como categoría identitaria central y autoevidente de las personas de cultura musulmana, por encima de su adscripción religiosa real o de la importancia subjetiva que esta tenga, en la línea de lo que Brubaker (2013: 6) ha definido como «islamismo metodológico». Algunas de las personas entrevistadas ilustran esa «trampa». Nueve de ellas se refieren a sí mismas como musulmanas. Ocho de ellas son racializadas, una es blanca; cinco entran dentro de la categoría de *moras* aunque solo dos se reivindican como tales; tres se declaran musulmanas en sentido religioso, mientras que dos lo hacen, ante todo, por cuestiones políticas. Se declaran víctimas de islamofobia dos que no son en absoluto religiosas, y cuentan que están sometidas a una fiscalización de su no-práctica religiosa tanto por parte de personas no musulmanas como de personas musulmanas. En cambio para otra que sí es religiosa, la islamofobia no supone mayor problema porque no es leída socialmente como musulmana. En definitiva, la musulmanidad, entendida como el encaje en la categoría religiosa-cultural-sociológica de *musulmán* o *musulmana* está compuesta de distintos factores que se articulan de maneras complejas y a veces contradictorias y entre los cuales la subjetividad religiosa no es lo más determinante (Planet, 2008: 9).

En esta sección se exploran algunas de las intersecciones, contradicciones y etiquetas asociadas a la musulmanidad. En primer lugar, en qué se basa y qué supone ser o no ser etiquetado socialmente como musulmán o musulmana, etiqueta que se basa más en aprioris raciales que en la práctica religiosa de las personas. En segundo lugar, cómo se relaciona la religión con la raza y el racismo, en particular en el caso de las personas musulmanas que entrarían dentro de la categoría de *blancas*, como los llamados conversos. Y, en tercer lugar, se exploran los usos políticos de la denominación *moro/a*, que designa indistintamente aspectos religiosos, geográficos, culturales y étnicos.

9.8.1. Ser leído como musulmán

Para Abraham, que el prejuicio islamófobo no incluya a los negros es una forma de invisibilización y una especie de racismo dentro del racismo. También su compatriota Enoc reconoce que no es socialmente percibido como musulmán, excepto cuando hace visible su práctica religiosa —lo que ocurre sobre todo en círculos restringidos, como sus espacios de socialización y militancia—, y quizás por eso minimiza la importancia de la islamofobia como un problema de prejuicios e ignorancia al que no se debe prestar mayor atención: «Nunca voy a ponerme a su altura, a sentirme ofendido».

Al contrario, las personas leídas como musulmanas son confrontadas a tener que definir constantemente su relación con la religión y la identidad cultural que se les supone. Dina dice que la estigmatización social y la presión mediática contra el islam empuja a las personas socialmente vistas como musulmanas a asimilarse más a comportamientos tradicionales o religiosos, con independencia de cuáles sean sus creencias reales: *«Hay muchas personas que se aferran más a su grupo social, a su identidad, a su núcleo familiar por eso. Y también porque si no lo haces, o sea, aparte de la parte emocional, de identidad, también si no lo haces te quedas solo socialmente»*. Le pregunto si a ella le ocurre eso, si a pesar de definirse como no religiosa, la islamofobia la ha llevado alguna vez a adoptar una musulmanidad visible, en alguna medida, como reacción:

A mí no me pasa porque tengo claro que puede que me pase y por eso no me pasa, ¿no? Como sé que me puede pasar, entonces tengo mucho cuidado con eso, de definir muy bien qué es lo que yo pienso, o sea, aislado de lo que me pueda hacer sentir la sociedad tanto allí como aquí como en cualquier sitio, ¿no? Entonces, me ha costado mucho pero sí lo tengo muy trabajado, ¿no?, que no me salga una reacción contraria simplemente por llevar la contraria y por defender mi identidad y mi gente, evidentemente. Porque yo a lo mejor puedo ser no tan musulmana o no practicante pero sí tengo gente a mi alrededor que lo es y me duele que se haga esa crítica o se haga esa reacción o se moleste a mi gente.

Sin embargo, reconoce que es una postura difícil de mantener, y sugiere que quizás el modo de hacerlo es admitir una doble pertenencia:

Hay muchos momentos de frustración en que [la reacción] sale muy... Situaciones, experiencias, discursos, noticias, informativos, artículos periodísticos, críticas sociales que te hacen... que te remueven, ¿no? Dices: «Hostia, me está removiendo emocionalmente». Porque claro, al final formas parte de esa... de eso que se está criticando o se está avasallando, como digo yo. Pero a mí cuando me pasa intento mantener distancias, ¿no? Decir: «Vale, cuidado, que no me pierda yo», ¿no? Porque te pierdes. Porque la palabra es perderte, ¿no? O sea es que es: «Soy de aquí pero soy de allí pero no soy de allí, ¿de dónde soy», ¿no? O sea, no perteneces a ninguna parte o, como yo digo, pertenezco a las dos.

«Yo me defino como musulmana para joder a la sociedad, o sea, literal», dice Séfora. Es decir, como reacción al racismo y la islamofobia, aunque no corresponde a la relación real que mantiene con el islam. En realidad, en según qué contextos le molesta mucho que se asuma que por ser de origen marroquí tiene que ser musulmana:

A mí cuando me ven me dicen: «¿No haces Ramadán?» Estoy cansada de explicarle a todo el mundo que no hago Ramadán porque no me da la gana. Pero ¿por qué lo tengo que explicar? A ti nadie te dice si respetas la cuaresma, sin embargo a mí, simplemente por tener el origen que tengo ya se me cataloga como musulmana, ¿no?, y se me está cuestionando constantemente, tanto la población marroquí mi grado de implicación con la religión como la sociedad de acogida, España, en este caso, mi grado de práctica religiosa.

Su entorno inmediato, dice, no es en absoluto religioso, y tanto ella como sus amigos marroquíes son muy críticos con la religión y las prácticas sociales de su lugar de origen: *«En el entorno normal de mi día a día, mis amigos y mis amigas son en su mayoría españoles y marroquíes, pero son marroquíes como yo: gente de izquierdas, gente muy crítica, gente que entre nosotros, o sea, criticamos muchísimo, o sea metemos muchísima caña en nuestros trabajos —y casualmente la mayoría trabajamos en lo social, no sé por qué—, somos los que más caña metemos a nuestro propio colectivo». ¿Por qué definirse entonces como musulmana? «Para romper el estereotipo, o sea, es decir: no todos los marroquíes o todas las mujeres marroquíes llevan pañuelo o son analfabetas. No todos los hombres marroquíes trabajan en la obra y no tiene ni idea de hablar español. No. Entonces la única manera de romper eso es posicionándome como musulmana ante personas que no conozco. Porque además es que les asombra muchísimo».*

Miriam hace el mismo razonamiento: *«Yo creo que muchas veces uso lo de musulmana como una forma de defender al colectivo, más que por una cuestión de fe. [...] o como herramienta política para romper estereotipos: "Tío, yo soy musulmana y yo qué sé, tengo sexo esporádico. Es que el islam da para mucho". Que al final yo creo que uso el islam más como herramienta política antirracista que como fe. Siendo honesta».*

Siendo una persona leída como musulmana y de izquierdas, ¿cómo se conjuga la crítica a aspectos reaccionarios de la religión o de la sociedad de origen con el hecho de que esas críticas puedan usarse para legitimar discursos racistas? Para Moisés, es esta *«una intersección complicadísima»*. Además, señala que a la gestión la musulmanidad presupuesta se une en su caso la de otras dos identidades que igualmente se presuponen: ser árabe, cuando él es bereber, y ser marroquí, cuando se añade a ello una identidad diaspórica, española y catalana en su caso:

Sí, es mi caso particular, por ejemplo, y es un reto, porque yo hago activismo también en Marruecos y aquí y yo soy muy crítico con el islam, sobre todo con el islam político

en el caso marroquí, o sea, tengo clarísimo que mi elección personal es que ojalá nunca lleguen a gobernar los islamistas, ¿no?, o al menos tengan una cuota suficiente de poder para cambiar las cosas de una forma pues traumática para mí, ideológicamente.

Sin embargo muchas veces a las personas como yo y muchas compañeras y compañeros se nos instrumentaliza, fuera de nuestra voluntad, para atacar a la comunidad musulmana en general. Yo desde luego que no quiero, por ejemplo, eso, me parece incluso jugar sucio, ¿no? Y pasa muy a menudo pues con personalidades que no encajamos. Yo soy activista LGTB público, visible, lo digo a los cuatro vientos, constantemente. También pasa en el feminismo, pasa en muchos otros espacios.

Entonces las personas que no encajamos con esa narrativa, con cómo se lee a las personas musulmanas, pues tenemos muchas veces ese reto de qué decimos, porque si digo esto estoy colaborando en estigmatizar todavía más a mi propia comunidad, pero si no lo digo es que fíjate... Es un poco complicado, al menos para mí.

Dice que afortunadamente en el caso español no han surgido aún personajes públicos que espolean el racismo y la islamofobia desde los propios orígenes musulmanes, como sí ocurre en Francia: *«En el caso de España afortunadamente no tenemos personalidades polémicas como en el caso de Francia y otros países, que para ellos incluso esto es un espectáculo, ¿no?, forma parte de un morbo mediático. Uno de los voceros por ejemplo del Frente Nacional de Francia es una persona de Cabilia profundamente antimusulmana, y musulmán al mismo tiempo»*.²⁹³

Moisés critica la transacción que se hace con determinadas lecturas del islam apoyadas en el antirracismo, y cree que son producto de una idealización nacida, justamente, en la diáspora, es decir en la falta de contacto con la realidad social que esas lecturas imponen:

Veo mucho desarraigo incluso en relación al islam entre las personas que hemos nacido en Marruecos en mi caso y luego, incluso crecimos aquí como es mi caso, pero sigues manteniendo ese contacto con las organizaciones allí y con la gente, y las personas que no, que lo han hecho, que han crecido aquí en España, que son españolas, ¿no? Esa justificación muchas veces desde el antirracismo del islam y de

²⁹³ En noviembre de 2018 ciertos ámbitos de izquierdas en redes sociales y el diario *El Confidencial* se hicieron eco de una diatriba de una mujer española de origen marroquí contra el hiyab y el feminismo islámico, a raíz de que la activista catalana musulmana Nora Baños se presentara a las primarias internas de Podemos para las elecciones europeas (Hamido, 2018; Soto Ivars, 2018). Este tipo de posiciones aparecen ocasionalmente en medios españoles de izquierdas (u orientados a un público de izquierdas) de la mano de personas como la argelina Wassyla Tamzali (véanse por ejemplo las entrevistas realizadas por Martínez López, 2016 para *Diagonal*, Ávila, 2017 para *El Diario* o Topper, 2017, para *M'Sur*).

determinadas lecturas, pues yo no la comparto en absoluto por muy antirracista que sea.

Séfora defiende el manejo discrecional de las identidades como posición política —«*para joder a la sociedad*»—, pero conoce también los riesgos y límites de ese malabarismo. Cuenta cómo, partiendo de una lógica antirracista, algunas personas han asumido una identidad pública como musulmanes, sin serlo realmente, y defienden prácticas sociales reaccionarias, hasta el punto de pensar que debe evitarse cualquier crítica a la religión, la cultura o las características de la sociedad de origen para no dar argumentos al racismo. Para Séfora, algunas personas del ámbito descolonial elaboran estrategias que al poner el foco en determinadas formas de estigmatización y opresión y no en otras, excluyen a unas categorías de personas en favor de otras. «*Muchos de ellos han encontrado también un espacio, o sea, por un lado en la lucha antirracista y por otro lado en la lucha en favorecer o apoyar o ayudar a las mujeres con hiyab*». En el caso madrileño, señala específicamente a una asociación de mujeres musulmanas de corte religioso, a la que califica de «secta», que «*intentan mostrar a mujeres musulmanas superempoderadas y muy formadas pues para que, bueno seamos todas supermusulmanas y superamigas y todas de la mano y demás*». Y señala que el ámbito descolonial madrileño tiene puestos ahí sus intereses. De ahí también que hayan adoptado una práctica religiosa islámica personas que recientemente no la tenían, como forma de consagrar que su identidad incorpora la religión.

Un acontecimiento concreto vertebró la conversación: en julio de 2018, una página de Facebook llamada Conciencia Marroquí (الوعي المغربي) lanzó en Marruecos la campaña en redes «sé un hombre» (*kun raḡulan* كن رجلا en árabe estándar, *kun rāḡel* كن راجل en árabe marroquí), que incitaba a los varones a fiscalizar, con ocasión del verano, el atuendo de las mujeres de su familia, tanto en la calle como en redes sociales: «Sé un hombre, no dejes a tus mujeres y tus hijas salir con ropa indecente».²⁹⁴ E incitaba a su vez a las mujeres a taparse para evitar el acoso: «Ten pudor para ser respetada»²⁹⁵. En respuesta, apareció la campaña «sé una mujer libre» (*kūnī imra'atan ḥurra* كوني امرأة حرة), lanzada desde el Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles (Movimiento Alternativo Por las libertades Individuales, MALI). En la estela de esta polémica, mujeres marroquíes

²⁹⁴ «#كن_رجلا ولا تترك نساءك وبناتك يخرجن بلباس فاضح»

²⁹⁵ «احتشمي لثُحرّمي»

o de origen marroquí residentes en Europa subieron a redes sociales fotos en bikini para unirse a la protesta contra el acoso sexual y la persecución puritana que sufren las mujeres en las playas de Marruecos. Esta campaña fue tildada de «paternalista» por un miembro destacado de uMMA, lo que generó un agrio debate en redes sociales:

Desde que tengo uso de conciencia veo a mujeres en bikini en las playas de Alhucemas, enfrentando agresiones, y rebatiendo (y haciendo uso de) el espacio. Entiendo y comparto la necesidad de ocupar espacios públicos, de cuestionar el orden, de señalarlo, pero lo que no entiendo y me parece alarmante es ver como hermanas moras que viven fuera de Marruecos —salvo en períodos vacacionales— abanderan la «lucha de los bikinis» y la colocan como una prioridad para las moras en Marruecos. Veo cierto discurso neoliberal y paternalista que huele a lo lejos.

Séfora y Dina participaron en esa campaña y en el debate que se generó en redes sociales, *«para reivindicar que en Marruecos las mujeres pueden hacer uso de la vestimenta que las dé la gana para ir a la playa»*, explica Séfora. *«Curiosamente, la mayoría de las críticas las hemos tenido de gente de este movimiento ahí tan reivindicativo. [...] Que quiénes éramos las "hermanas moras occidentalizadas" para criticar el uso de la vestimenta en la playa de las mujeres de Marruecos. Que si las mujeres marroquíes, en Marruecos, no pueden hablar por sí solas. Pues realmente no. Por desgracia, no pueden hablar por sí solas»*. Séfora se explaya sobre la contradicción que supone criticar el paternalismo y la usurpación de las voces subalternas que se realiza desde el movimiento descolonial y, a la vez, censurar públicamente o pretender definir las prioridades de una lucha feminista, siendo hombre: *«O sea, me estás criticando tú, llamándome paternalista a mí, llamándome eurocentrista a mí, y tú, ¿quién eres tú para atreverte a criticar las formas de lucha que tenemos nosotras? Que al final eres un tío que acaba de salir de la universidad hace dos años y que quieres comerte el mundo»*. Hace referencia a la réplica en redes de otra de las participantes en la campaña:

Desde que tengo uso de conciencia recuerdo a la generación de mi madre bañándose con bikini en las playas de Larache. Hoy la situación es bastante alarmante: miradas intimidatorias, acoso y campañas violentas que persiguen ciertas formas de presentarnos en público. Unos y otros se empeñan en debatir sobre nuestros cuerpos impidiendo que las mujeres, en nuestra diversidad, seamos capaces de decidir. Y más preocupante que aquellos que, sin pertenecer a esa realidad nacional y que se autoproclaman 'aliados', flirtean con las posturas más reaccionarias que violentan los

cuerpos de las moras con la excusa de un «mal mayor colonial». Veo una interseccionalidad nula y un paternalismo machista que huele de lejos. Lay7fed.²⁹⁶

Dina dice que con este tema recibe «palos por las dos partes», porque es muy crítica contra la islamofobia y la xenofobia pero también contra determinados excesos religiosos y prácticas sociales de su país de origen:

¿Por qué no voy a criticar que no se me permita ponerme en bikini en la playa en Marruecos, no? Que ya estamos en una era en que cada uno debería saber que tiene que haber unas libertades individuales que se tengan que respetar. ¿Y por qué no voy a criticar que a mí se me juzgue, no, socialmente porque no practique la religión? ¿No? ¿Por qué no lo voy a criticar, que estoy aquí en el barrio a lo mejor y me encuentro con alguien y me mira mal porque estoy tomando una cerveza, no? ¿Por qué no lo voy a criticar? ¿Por qué no voy a asociarlo a la religión o al machismo o al control social, no? Creo que una crítica realista es viable.

También piensa que en un ambiente de izquierdas es a gente como ella a la que le corresponde criticar «la religión musulmana» porque su discurso no puede ser tachado de racista: «Yo tengo más libertad para criticarlo siendo de allí porque claro, yo como soy marroquí pues ya no puedo ser racista contra los musulmanes, ¿no?, si critico una parte de la religión».

Miriam piensa que con cuestiones como la del bikini «hay una cuestión de fondo que tiene que ver con una estructura capitalista supermachista que lo que hace es imponer un canon en Marruecos e imponer otro canon en España». En cualquier caso, critica los debates en redes sociales y la mala imagen que dan al movimiento antirracista: «Sinceramente yo leo eso y soy una persona blanca y digo: "Es que si ellos ni se ponen de acuerdo, ¿a quién sigo en un movimiento antirracista?"». Piensa que lo que falta es un debate real, no en el escaparate de las redes sociales:

Hay una cuestión aquí que tiene que ver con la islamofobia, genial. Que incide en el tema de género, fenomenal. Vamos a hacer una charla debate donde haya una mujer con velo, una mujer marroquí que sea antirreligiosa y un tío marroquí, porque quiere hablar. Fenomenal. Y vamos a hacer un debate para generar una conciencia sobre: ni cruzando el Mediterráneo ni aquí las mujeres deberíamos ser objeto de acoso, objeto de imposición, objeto de.

²⁹⁶ Lay7fed: transliteración del árabe marroquí *āllāh yhfed* الله يحفظ: 'Dios (nos) guarde'. La autora del post es una mujer hispanomarroquí.

Pero es que para mí, decir: «No es la prioridad ahora mismo. La prioridad es el antirracismo en Europa», lo que genera es que yo como... tú estás infantilizando mi reivindicación política, primero. Segundo: como una cuestión antirracista, vamos a ver, si precisamente somos un movimiento antirracista, lo primero que tenemos que entender las personas racializadas, migrantes, es que tenemos una doble identidad. Tenemos una identidad que es nuestros padres, nuestros orígenes, cuando volvemos, porque la mayoría volvemos a nuestros países de origen. [...] Yo, por ejemplo, en Líbano no me voy a callar ante una agresión porque «claro como vengo de Europa...». Hay que intervenir en la realidad.

Dicho esto, Míriam sí piensa que hay que tener mucho tacto a la hora de hacer críticas públicas al islam o a las prácticas sociales de las sociedades musulmanas, para evitar la instrumentalización:

Que esos paisanos míos tengan en cuenta en dónde están. Porque muchas veces... Yo tengo un profesor,²⁹⁷ [...] yo creo que no es muy consciente de dónde está. Que tiene una forma de discutir sobre el islamismo, que yo que sé. Ni que fuesen los musulmanes de aquí Daesh. Y no, tiene que ver con una cuestión de contexto vital y suya pero... ¡madre mía! Un poco islamófobo. Genera islamofobia en las personas blancas que le están escuchando.

Por último, con Rebeca, musulmana no racializada hablamos de cómo se maneja en esa intersección entre raza y religión, en particular, por ejemplo, con aquellas personas que tienen un origen cultural musulmán pero que no son religiosas o incluso manifiestan rechazo hacia la religión o algunas de sus prácticas:

Sobre todo me pasa con gente que sus padres son marroquíes, ¿vale?, y que ellos son rojos. Son españoles, de padres marroquíes, rojos. Claro, ellos tienen que ser más papistas que el papa precisamente porque ellos, como también han sufrido la islamofobia, ellos tienen que demostrar que son más anticlericales que los demás, más islamófobos que los demás, más rojos que los demás y más ateos que los demás. Y siempre me pasa una cosa muy curiosa, que yo además siempre lo comento con mi marido, que es que te echan una mirada y tú solamente con esa mirada... —porque tú no puedes saber que esa persona sus padres son marroquíes, [...] o sea, se tiene que parecer mucho a Aladdin para que tú sepas que es moro, ¿no?, porque al final somos lo mismo—. Pero sí hay como una mirada que te echan y que tú la recibes y entonces tú ya sabes que esa persona tiene algo que ver con el islam, por la forma de mirarte que tiene. Y si... y en la mayoría de los casos va a... me pasa mucho, ¿no?, por ejemplo me pasó en el este de Izquierda Anticapitalista [la Universidad de Verano], me ha

²⁹⁷ Se refiere a un profesor universitario de origen árabe.

pasado también en la Atalaya,²⁹⁸ que van a intentar, en la medida de lo posible, van a intentar evitar hablar contigo... [ríe]. Van a intentar evitar hablar contigo. Pero tú los ves que siempre te están mirando. Pero no se te acercan. Pero tú lo sabes que te están mirando, porque es muy jodido que tú lleves toda tu vida luchando por no ser una cosa y ahora de repente llegue aquí una gachí y lo vaya restregando.

Lo más bueno, esto ya como dato curioso, no es cuando te encuentras a gente con algún tipo de relación con el islam —relación familiar con el islam— en los sitios de militancia, sino cuando te los encuentras en fiestas, raves, barriles y cosas de estas, ¿vale? Que ahí ya sí es verdad que esa mirada se densifica lo máximo posible, como diciendo: «¿Qué hace esta aquí? Si esta con esas pintas no puede estar aquí, que yo las mías me las he quitado para poder venir y mira esta cómo está viniendo».

9.8.2. Musulmanes blancos, racismo e islamofobia

¿Cómo se conjuga la islamofobia con la raza? Es decir, ¿cómo se relaciona la estigmatización del islam como fe y práctica religiosa, que puede afectar también a los musulmanes blancos, con el estigma que pesa sobre los musulmanes de origen inmigrante, en el que intervienen factores adicionales, como un racismo de más largo recorrido y una diferencia de clase? Es más, si la islamofobia es un proceso de racialización de las personas musulmanas, ¿se puede ser musulmán blanco, o una persona musulmana sería por definición no blanca?

Comentamos con Tamar un artículo publicado en el blog *1492* del periódico *El Salto*, «Apuntes sobre la lucha contra la islamofobia desde una perspectiva antirracista». Es un texto que representa las posiciones del movimiento descolonial y que defiende que «la islamofobia es racismo antimusulmán que es indisociable, en nuestro contexto, del racismo antimoro o antimagrebí» (Amzian, 2017b). Con lo que parece sugerir que los musulmanes no «moros» o no magrebíes, y especialmente los musulmanes «blancos», no serían —o no del todo— víctimas de islamofobia. El artículo, dice Tamar, «levantó muchas ampollas» porque «era para poner sobre la mesa un debate para el que no estábamos preparados»:

Sí que es verdad que los musulmanes blancos ocupan... sí tienen una posición de privilegio, porque no es lo mismo raza que confesión religiosa. Pero también ocupan una posición de privilegio en cuanto a las narrativas sobre los musulmanes a nivel de quiénes están ahí y también en las instituciones islámicas, que a mí no me interesan

²⁹⁸ El Centro Social Okupado Juvenil (CSOJ) Atalaya, en Vallecas.

para nada, o sea, organizaciones y demás. Pero sí que es verdad que tienen una posición de privilegio respecto a los musulmanes moros.

La posición de privilegio consistiría, por un lado, en participar de la blanquitud, es decir, de la posición dominante que trata de ocupar el espacio vacío de la normalidad en una configuración social determinada, y por tanto también de tener la hegemonía sobre la representación del islam y los musulmanes en esa configuración social, pese a ser minoría respecto a los musulmanes racializados. Y por otro, ese privilegio se utiliza para abundar en la normalización-blanqueamiento del islam a costa de disociarse del islam mayoritario, de origen inmigrante, transmitido generacionalmente y entreverado con prácticas culturales y sociales ajenas a esa normalidad. Eso lleva, según Tamar, a la existencia de *«mucho racismo antimoro entre los musulmanes conversos, entre los musulmanes blancos, porque bueno, hay como una cuestión de racismo y de clase también muchas veces»*:

Es un racismo así como sofisticado [...], es como que defendiesen un islam más intelectual, ¿no?, porque claro su aproximación, claro, la aproximación de un converso es desde la lectura, el Corán, ¿no?, desde el aprendizaje, y se menosprecia —y es algo que he vivido con grandes activistas contra la islamofobia— el islam como podría ser de mi padre, mi madre o de mí misma por el hecho de que es algo que nos viene dado por cultura, por tradición. O sea como que se dice [...] ²⁹⁹ cosas como que los problemas que tiene el islam, o sea de machismo, homofobia y demás, tiene que ver más con la cultura de los moros, ¿no?, como con nuestra carga cultural que con el islam en sí, porque el islam es igualdad.

De esta manera, la lucha contra la islamofobia puede transformarse, paradójicamente, en un discurso que salva a algunos musulmanes a costa de otros:

Se decía luchar contra la islamofobia pero se estaba enraizando el racismo, ¿no?, la morofobia o el racismo antimoro, como quieras llamarlo, porque es como que estás como salvándote tú. O sea, «yo me salvo como musulmán pero a este...» Y cuando criticamos eso te digo que trajo mucha cola porque muchas veces se blindan todos estos personajes con su propia... bueno, no sé si lo llaman discriminación, lo que viven los musulmanes blancos muchas veces dentro de las comunidades moras, árabes, por el hecho de que muchas veces se sospecha de su musulmanidad, ¿sabes?, o sea que eso es una realidad también que se da.

²⁹⁹ Cita a personas concretas, musulmanas conversas, que ocupan *«una posición de poder»* dentro del espacio musulmán español.

De modo que el artículo fue interpretado como una afirmación de que *«los conversos no son lo suficientemente musulmanes»*, cuando en realidad era una crítica a cómo se está institucionalizando la representación del islam, no un intento de establecer diferencias entre musulmanes nativos y conversos: *«Se obvia [...] que hay conversos de todas las razas, o sea que no es una cuestión de los conversos, sino que hay una cuestión de privilegio que te da el hecho de la supremacía blanca, la cuestión de la posición de poder de la blanquitud»*. Afirmo que *«lo que hacen muchos musulmanes blancos muchas veces es esconder el racismo detrás de la shahada»*,³⁰⁰ aunque no tiene por qué ser un racismo consciente sino el resultado que tiene obviar la importancia de haberse socializado en la identidad dominante: *«Eso no se quita de la noche a la mañana»*, dice. *«Incluso yo, que me he criado en España también he sido socializada, en el instituto, en la cultura dominante, por ejemplo respecto a otros grupos, respecto a los gitanos, respecto... Y eso son deconstrucciones que tienes que hacerte, porque el racismo es estructural y todos vivimos en ello»*. Cuenta que en Granada, donde reside ahora, es particularmente visible porque al contrario de lo que ocurre en otros lugares, los musulmanes blancos no son minoría sino que constituyen aproximadamente la mitad de la comunidad, y la otra mitad es de origen migrante. Y hay racismo de los primeros sobre los segundos. Piensa que en la islamofobia indudablemente interviene un poso de narrativas sobre los musulmanes en general, pero también la consecuencia de una relación colonial con las sociedades islámicas: *«La dimensión social y tal, la dimensión más de los prejuicios sobre el islam y los musulmanes, sobre el imaginario colectivo, eso es importante pero eso es consecuencia de algo mucho mayor que no estamos señalando»*. Y quien tiene que hacer ese señalamiento es quien ocupa *«las posiciones de poder, o sea las posiciones de mayor visibilidad»*, es decir, los musulmanes blancos, pero no lo hacen porque no les afecta directamente y porque tampoco interesa al relato que están tratando de transmitir sobre el islam:

Y ahí hay una cuestión de... no sé, de invisibilizar también al moro musulmán y también tiene que ver con eso, con que «nos da mala imagen», ¿sabes?, porque se ha tendido siempre a presentar ese islam feminista, queer friendly, o sea como un islam respetable, ¿no?, como que Europa pudiese respetar, que los movimientos sociales pudiesen respetar y es como, bueno, y entonces los demás seguimos en la mierda, ¿no? Porque de alguna forma ese tipo de activismo, que no digo que no sea válido,

³⁰⁰ *Shahada* (الشهادة): 'testimonio de fe, fórmula mediante la que una persona se reconoce y proclama como musulmana.

que no tengan derecho, porque es lo que les toca a ellos, pero nos pone como más peso a los moros, en este caso.

La idea de que «muchas veces la islamofobia sirve para tapar el racismo antimoro» tiene que ver con cómo se formulan los análisis y las luchas contra la islamofobia, también las iniciativas de tipo legal:

Hablar de una islamofobia sin raza, una islamofobia en la que se habla del islam en abstracto, ¿no?, o sea de los musulmanes en abstracto [...] lo que acaba haciendo es que el gobierno, el Estado puede coger todas esas narrativas contra la islamofobia y hacerlas propias y luego seguir haciendo políticas de criminalización racial que sí afectan a un determinado colectivo más que a otros, ¿no?

O sea, sí que es verdad que hay también cierta criminalización de los conversos [...]. No sé si aquí en el Estado español se está dando ya, pero va a llegar. En Reino Unido, por ejemplo, es algo que se ha trabajado bastante y es que se entiende el proceso de conversión como un proceso de radicalización, ¿no?, entonces eso también ya entra allí, ¿sabes?

Pero la cuestión de la criminalización, o sea, tú te lees el protocolo este, el PRODERAI, y es que van a por un... ¿no?, el target de estas políticas es un ciudadano muy concreto. Y tiene que ver también con que toda esta islamofobia, y es la dimensión de la islamofobia que a mí me interesa trabajar y denunciar, tiene que ver con formas de gobierno... o sea, con gobernar la migración también, ¿no? Porque la islamofobia aquí al menos en el Estado español también ha ido muy de la mano de justificar leyes antimigratorias, de la frontera sur y demás, ¿no?, porque es la puerta..., y con la cuestión de los refugiados también, ¿no?, el Estado español es la puerta de Europa y es la frontera sur de Europa, entonces la islamofobia ha servido también para eso.

Séfora, que entraría dentro de la categoría de lo que Tamar llama *moros*, expresa una posición sobre las prácticas sociales de países de mayoría musulmana que es bastante similar a la que Tamar atribuye a los musulmanes blancos:

Hay un problema con el islam porque los medios de comunicación nos están acribillando constantemente con información, además información innecesaria. Y errónea. Pero es que los mismos marroquíes, el mismo colectivo marroquí, no conocen su religión. Con lo cual la imagen y la visión que están dando de la religión también es totalmente errónea, hacia la sociedad. O sea, el que tu mujer se quede en casa y que no salga como hay muchísimas mujeres marroquíes, eso no tiene nada que ver ni con religión ni con cultura. O sea, eso tiene que ver, bueno, pues, socialmente es algo normalizado que traen muchos de ellos pero realmente no es una... eso no

tiene nada que ver con religión. Sin embargo, desde aquí, nuestra posición eurocentrista es... se liga a la religión, se liga al islam, con lo cual se castiga al islam con todas las prácticas sociales que hacen las diferentes personas en este caso marroquíes o argelinas. Magrebis, ¿no?, vamos a llamarlas.

Rebeca, que entraría en la categoría de musulmana blanca, ve la islamofobia como un estigma que puede formar una intersección con el racismo, pero que en principio es distinto del propio racismo, si bien está en proceso de racialización, es decir de convertir a los musulmanes en raza con independencia de su origen. Piensa que todos los musulmanes sufren la islamofobia, con independencia de que algunos estén sometidos a otras discriminaciones estructurales:

Aunque no sean [...] los mismos problemas, por ejemplo, no sé, que vaya a tener un musulmán blanco de un musulmán negro de África —porque si eres de Móstoles y eres negro, eres negro pero de Móstoles—, y un musulmán de África migrante en España y tal, no sé qué, si tú hablas de islamofobia tienes que dejar de hablar de colores, porque al final con el tema de la islamofobia todos, independientemente del color que tengamos, en nuestro trabajo no decimos que somos musulmanes. O no exigimos que se cumplan los acuerdos del 92. Por muy payo, por muy español que seas, a ti no se te ocurre llegar a tu trabajo y decir: «Oye mira, que es Ramadán, que tengo derecho a un horario adaptado, porque es que lo ampara la ley, la Constitución, los acuerdos del 92».

Crítica la reducción que hace el movimiento descolonial de la islamofobia a la raza y piensa que de hecho pueden darse discursos y actitudes islamóforas desde la racialización. Pone el ejemplo de una charla sobre islamofobia que organizamos junto con Laura Mijares para el encuentro municipalista Mac 4, en junio de 2018. En esa charla, Rebeca se presentaba a sí misma como musulmana. En el tiempo de debate, un grupo de personas del movimiento descolonial coparon la palabra para impugnar la charla, acusando a los ponentes de racistas y de estar usurpando la voz de las víctimas de islamofobia por el hecho de que no hubiera entre ellos ninguna persona racializada (se tratará más de cerca esta lucha por la representación en el epígrafe 9.13). Sin embargo, la mayoría de las personas que hacían la crítica no eran musulmanas de origen, ni parecían tener nada que decir sobre el tema de la charla. Para Rebeca, lo ocurrido no deja de ser una muestra más de islamofobia: *«En la charla que dimos cuando vinieron con el boicot, al final los que nos estaban acusando a nosotros de impostores eran payoponis»*³⁰¹

³⁰¹ *Payoponi* es un término despectivo, supuestamente de uso entre gitanos, para referirse a las personas latinoamericanas. La etimología popular dice que combina las ideas de *payo* (no gitano) y *poni* (caballo de

cristianos. [...] Hay que ver lo que es la islamofobia que hasta a los racializados se les olvida que son cristianos, payoponis cristianos, los que están acusando a musulmanes no moros de usurpadores. Yo es que no sé hasta qué punto eso va así».

Hablamos de que si la islamofobia no es una cuestión de raza, cómo se conjuga la estigmatización del islam y los musulmanes con la emergencia de un islam blanco, respetable, normalizado o en vías de serlo, que encarnan en España instituciones como Junta Islámica o el Instituto Halal, y se manifiesta por ejemplo en la explotación comercial de lo halal (alimentación, turismo, etc.) como producto a veces de lujo o rayano con un alto poder adquisitivo:

Quien no es islamófobo es el capitalismo. Quien no es racista es el capitalismo. Al capitalismo le da igual. Si tú te vendes más siendo halal, te van a poner halal. [...] Que se comercialice con lo halal para mí no es una señal de no islamofobia porque el capitalismo no es islamófobo, el capitalismo es lo que tenga que ser.

Luego, por otra parte, lo del Instituto Halal y toda esta movida. [...] Es verdad que a esa gente se les deja hacer muchas cosas, pero se les deja hacer muchas cosas siempre y cuando no repercuta en la vida real de los musulmanes reales. ¿Sabes? O sea, «te dejamos que hagas un turismo halal y que en el hotel de turno haya el sellito halal», pero al final el musulmán normal no va al hotel de turno del este halal, ¿no? Es para el musulmán extranjero que viene, es para el turismo. O yo qué sé, es que como esas, tantas cosas.

Todo lo que se hace del Instituto Halal y todo eso son cosas de las que los musulmanes de a pie normales, seamos payos o seamos no payos, no nos beneficiamos directamente. Al final, de las cosas de las que nos podríamos beneficiar directamente como decir que somos musulmanes en nuestro lugar de trabajo, no nos podemos beneficiar de eso. Pero vamos, aparte de la islamofobia también pues por toda precariedad laboral que caracteriza a nuestro país, ¿no?, hay como varias cosas ahí juntas.

9.8.3. Lo moro

En España, la idea de *moro* engloba, como hemos visto, gran parte de los significados asociados a la musulmanidad: la raza y la religión, lo geográfico y lo cultural, lo histórico y lo actual. E incluso la clase social, cuando personas como Judit o Adán contraponen lo

poca alzada). Creo que Rebeca no pretende ser despectiva sino que en su forma muy expresiva de hablar, rica en alusiones, quiere significar aquí el carácter móvil de las jerarquías raciales: ¿qué lugar ocupan las personas gitanas en los imaginarios racistas respecto a los y las migrantes? La idea de *payoponi* sitúa a los latinoamericanos en el grupo social dominante de los payos, aunque en un grado menor.

moro a lo árabe, o Tamar lo *moro* a lo musulmán, hablando del racismo antimoro de los musulmanes blancos. Rebeca usa a veces coloquialmente el término *morería* para abarcar el amplio campo semántico de lo árabe, lo musulmán, lo bereber, lo magrebí y lo andalusí. El término *moro* suele percibirse como despectivo, y en este sentido, entiendo que usando un estilo indirecto libre, lo utilizan la mayoría de las personas encuestadas. Existe sin embargo una reapropiación política de la palabra, basada en experiencias antirracistas similares como la británica (con el término *black*) y, sobre todo, la francesa (con *indigène*). Así lo defendía uno de los integrantes de uMMA:

Sobre el concepto «moro», por qué definirse así, recuerdo una pregunta planteada a Houria Bouteldja en cuanto al término «indígenas» y extrapolándolo al contexto español y entendiendo como ya han señalado antes, personas como Salma Amzian, «moro es la construcción blanca sobre todo un conjunto de identidades, una construcción colonial y es la identidad que escogemos para luchar políticamente. No se trata de esencializarnos ni reivindicarnos dentro de esa identidad que ha construido el blanco sobre nosotros». Es la reapropiación que nos permite señalar al opresor y explicar que nuestra presencia en el Reino no es casual, sino un acto de resistencia.

La pregunta a Houria Bouteldja a la que se refiere es de una entrevista realizada para la prensa argelina:

Pregunta: ¿Por qué se reivindican como indígenas?

Respuesta: Pues porque vivimos una realidad neocolonial. Somos los hijos de una ilusión que consistió en creer que las independencias de nuestros países significaban el final de la colonización. Y en realidad, se trataba del primer acto de la descolonización. Lo vemos tanto en la metrópolis como en sus relaciones con sus antiguas colonias, la descolonización está sin terminar. Sus bases ideológicas y culturales están vigentes todavía. Entonces seguimos viviendo una fase colonial diferente. Nosotros que vivimos regímenes y sistemas de opresión de diversos tipos, nos reconocemos en esta denominación porque muestra precisamente y de manera cruda a todos los opresores la realidad del estado en el cual nos quieren encerrar. (Mekki, 2009 [2008])

«Me gusta lo de *mora* porque conjuga todo, cómo me proyectan. Entonces como me proyectan, yo me reivindico», dice Míriam. Por el contrario, a Dina no le gusta ni siquiera como reapropiación: «A mí me molesta que me digan *mora*. Porque para mí siempre ha representado un insulto, una discriminación, un desprestigio. Entonces ahora de repente que se le dé la vuelta a la tuerca y que se haga algo de lo que me tengo que enorgullecer...». Tamar abunda en la reivindicación descolonial del término, que está

asociado a las situaciones de violencia cotidiana que suele llevar aparejado su uso: *«A mí me lo han dicho como un insulto toda la vida, entonces sí, la gente, especialmente los moros, ¿no?, y también hay una parte de complejo ahí, no se sienten cómodos muchas veces con el uso del término. Incluso gente con la que compartimos activismo»*. Piensa que ocurre algo similar con otras categorías raciales como gitano o negro, que se utilizan como insulto: *«Con todas estas categorías raciales pasa lo mismo, reivindicar como... quitar la carga negativa y reivindicarlo como identidad de resistencia política conlleva como un ejercicio, no sé, subjetivo como de quitarle toda la carga, ¿no?, y toda la carga emocional que eso tiene»*. A la vez, posee una riqueza de significados difícil de expresar con términos más neutros. Diciendo «moro», *«nos entendemos»*, dice Tamar. *«Nosotras decidimos utilizar eso precisamente por eso, porque nos entendemos»*:

Políticamente, digamos, para el activismo nos sirve porque [...] nos lleva a todos a un lugar común, o sea todos saben lo que es un moro, aunque bueno, hay gente fronteriza, ¿no?, pero para mí es eso, una categoría racial que nosotras reformulamos como categoría política, como sujeto político, o que intentamos construir como una identidad de resistencia política, desde también lo que decías antes del esencialismo estratégico —aunque bueno cada vez tengo más dudas respecto a eso [...], respecto a la cuestión del esencialismo estratégico, o sea tiene como ciertos límites, ¿no?, también. Bueno, también se han señalado los límites—. Pero sí, o sea, yo creo que nos sirve o nos ha servido para hablar de lo que estaba intentando decir de los moros y tal, o sea como de esa categoría racial que todo el mundo conoce, que el Estado también conoce.

Tamar hace alusión a la idea de esencialismo estratégico de Spivak, que surge durante la conversación como forma de caracterizar ciertas dinámicas del movimiento descolonial. En el caso de lo moro, el esencialismo tiene sus límites en el hecho de que se trata de un concepto de bordes fluctuantes: *«Yo entiendo lo moro como construcción colonial»*, dice Tamar. Y explica:

La identidad de «el moro» no existe, es una construcción del racismo estructural para categorizar a un conjunto de la población, y no es estático, ¿no?, o sea, no es «los moros son los marroquí, y entonces...» Bueno, si nos interesa una política, o sea, si al Estado le interesa una política contra los marroquí pues los moros van a ser los marroquí, pero ahora mismo por ejemplo los sirios son moros, ¿no?, son considerados como también la última... Y cuando la primera migración siria, en los años setenta creo que fue, que eran gente que venía a las universidades a estudiar [...], gente que venía aquí a hacer carreras de dentista y de... O sea a los sirios las

cosas les fueron bastante más fáciles que a los marroquíes, ¿no? Entonces los límites de lo moro, o sea de la categoría, fluctúan. Entonces muchas veces te encuentras debatiendo con gente que se encuentra en esos límites [se refiere a conversos y a la polémica sobre el racismo antimoro] [...].

O sea, mi uso de la categoría moro tiene que ver con eso, con usarla políticamente para señalar unas prácticas políticas hacia un conjunto de la población, hacia un sector de la población, y un conjunto de legislación racista y un tipo de racismo, ¿no? Es como lo que te decía de la musulmanidad, yo no sé lo que es un moro o lo que deja de ser un moro, pero un policía sí sabe lo que es un moro, y eso es lo único que a mí para este caso me interesa.

También recalca que la reapropiación política del término *moro* implica una resignificación. Para quienes lo reivindican, *moro* hace alusión ante todo a su propia identidad diaspórica y fronteriza, no a las personas primomigrantes ni al país de origen: *«Los que reivindicamos la categoría mora, también, o sea de "moro" como identidad, somos los hijos, no son nuestros padres. Nuestros padres son marroquíes. ¿Sabes lo que te quiero decir? Es como una identidad, para mí, de la diáspora, la diáspora arabo-musulmana. La forma en que yo quiero utilizarlo, ¿sabes?, o sea no digo la forma en que se ha utilizado por la historiografía o por la antropología»*. Tamar se refiere a la activista México-estadounidense Gloria Anzaldúa y su idea de que quien atraviesa una frontera resulta él mismo o ella misma atravesada por la frontera, y de ahí su redefinición de la identidad chicana a partir de la reivindicación de un sujeto heterogéneo, mestizo y fronterizo, como sería en este caso el de *moro*. Busco palabras de Anzaldúa que expresen la idea, que me parece alejada de todo esencialismo, también el estratégico:

Las fronteras se alzan para definir los lugares que son seguros e inseguros, para distinguirnos a nosotros de ellos. Una frontera es una línea divisoria, una franja estrecha a lo largo de un borde pronunciado. Una frontera es un lugar vago e indeterminado creado por el residuo emocional de un límite antinatural. Está en un constante estado de transición. Lo prohibido y lo ilegal son sus habitantes. Aquí viven *los atravesados*: los estrábicos, los perversos, los desviados, los molestos, los mestizos, los mulatos, los híbridos, los medio muertos; en resumen, aquellos que cruzan, ignoran o atraviesan los confines de lo «normal». (Anzaldúa, 1999 [1987]: 25).³⁰²

³⁰² «Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish us from them. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. *Los atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the

Le objeto a Tamar que, a mi juicio, el concepto de *moro* es fronterizo *per se* y en ese punto resulta difícil establecer una correspondencia con el de *indígena*. El *moro*, en España, no es únicamente exterior, no está situado solo en el espacio colonial, no es totalmente otro porque es un otro que forma parte de uno. Lo *moro* representa también una cierta versión de lo español y es un término en ese sentido ambiguo (cf. Gil-Benumea, 2018b). Los indígenas, sin embargo, son siempre sujetos coloniales, en principio distintos de los habitantes de la metrópoli. La segunda objeción es que el concepto de *moro* desde el punto de vista colonial es reductivo, ya que el indigenato en Francia engloba casi toda la experiencia colonial, mientras que en España la idea de *moro* deja fuera la mayor parte. «Sí, yo también creo, no sé, habría que verlo, ¿no?, porque la cuestión de los indígenas del colonialismo francés es otra cosa, o sea, no es otra cosa, es... tiene otra forma», dice Tamar, en el sentido de que la relación de España con lo *moro*, que en gran medida está constituida por la relación de España con Marruecos, es más fluctuante. Aunque piensa que también hay un hilo de continuidad, «porque ya sea fobia o filia siempre hay una construcción del *moro* como otro». En cualquier caso, muestra mucha prevención respecto a la «crítica del contexto», que a su modo de ver sirve, a su vez, para evitar la crítica:

*Lo que decías antes de la equiparación entre Francia y España, estoy de acuerdo en que no es el mismo contexto. El problema es que muchas veces esa crítica del contexto y tal solo sirve como para rechazar la crítica. Porque muchas veces... o sea, por ejemplo, recuerdo que nos pasó en Galicia, que había uno que nos decía: «No, pero todo eso son teorías y tal de Francia, Estados Unidos, y aquí en España no tenemos los mismos problemas». Es como: vale, evidentemente esto es otro contexto y con la cuestión de los moros, la categoría del *moro*, del musulmán, evidentemente al-Ándalus no es en vano, ¿no? Entonces hay otro tipo, seguramente, de construcciones, también se han hecho muchas críticas desde la antropología, creo, a Edward Said, sobre por qué se olvida de España, ¿no? Y sí, creo que seguramente hay mucho que indagar sobre la cuestión *mora* aquí en el Estado español, pero el problema es que esa crítica sobre que no se puede comparar y tal muchas veces sirve como para decir: «No tenemos los mismos problemas». Sí, los mismos problemas del racismo y de tal, están. ¿Sabes? Muchas veces sirve como para decir: «¿Por qué os quejáis si aquí estamos mejor?»*

queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the "normal".»

9.9. Islamofobia, laicismo e izquierda

Como se ha señalado en el capítulo 6, diversos autores y autoras se han referido al papel que tienen los imaginarios laicos en la producción y reproducción de la islamofobia, debido a que, por un lado, critican a *todas* las religiones y pretenden que *todas* estén fuera del espacio público, mientras que por otro recuperan *algunas* religiones como fenómeno cultural o tradicional, recuperación a la que escapa el islam por su condición de práctica religiosa inmigrada y por tanto difícilmente asimilable a la tradición local. Solapada con el laicismo está, además, toda la tradición antirreligiosa marxista que considera que la religión es, fundamentalmente, un instrumento de alienación, «expresión de la miseria real» (Marx, 1972 [1844]: 42)³⁰³ y para la cual, en puridad, el islam ni siquiera es recuperable como bandera de «protesta contra la miseria real».³⁰⁴ Por otro lado, también se han señalado las concomitancias entre el laicismo y la problematización del islam desde una perspectiva de género. El punto de encuentro preferente de ambas lógicas son los *asuntos del velo* como expresión de una subordinación de las mujeres que se atribuye a las exigencias doctrinales del islam. En esta sección vamos a ocuparnos sobre todo de lo que tiene que ver con la religión en el espacio público e institucional, que en las entrevistas ha resultado bastante más productivo, y en la siguiente (9.10) abordaremos la cuestión de la islamofobia de género.

Las exploraciones en torno a esta cuestión siguen dos vías. Por un lado se hace una pregunta más abstracta formulada aproximadamente así: en qué medida la tradición laica

³⁰³ Me refiero a la famosa cita de Marx: «La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real» («La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle»). Creo que durante el proceso de elaboración de esta tesis no he sido consciente de la importancia que sigue teniendo para cierta izquierda la exigencia marxiana de abolición de la religión (Marx, 1972 [1844]: 42) hasta que expuse públicamente los resultados preliminares de las entrevistas en profundidad, y en concreto de este capítulo dedicado a islamofobia y laicismo. Fue en el XXI Encuentro del FIMAM, celebrado en Córdoba el 25 y 26 de octubre de 2018, en una comunicación titulada «Movimientos sociales, racismo e islamofobia en España: discursos y segmentaciones del activismo». Uno de los *seniors* del FIMAM, profesor de la Universitat Autònoma de Barcelona y activista, argumentó vehementemente que la investigación académica (y, por descontado, el activismo de izquierdas) debía *recuperar* como base epistemológica el principio de que la religión es, fundamentalmente, un instrumento de alienación y dominación.

³⁰⁴ Friedrich Engels, que señaló en 1894 las afinidades que existían a su juicio entre el movimiento obrero de finales del XIX y el cristianismo primitivo, no dejó de comentar, como contraste, que esas afinidades difícilmente podrían darse con el islam, que es esencialmente conservador y por tanto carece de capacidad de cambio (Engels, 1972 [1894]: 311). Esta inutilidad del islam para la revolución ha sido recordada y razonada recientemente por Gilbert Achcar (2016 [2013]: 38-47).

de la izquierda dificulta una toma de posición respecto a la islamofobia. Por otro, se discute en torno a cuestiones concretas que contraponen el laicismo a la normalización social de las religiones minoritarias. Estas cuestiones concretas se articulan en torno a diversos acontecimientos discursivos:

1. Las clases de religión islámica en la escuela. En agosto de 2018 se produjo un debate mediático sobre la decisión de la Generalitat Valenciana, gobernada por una coalición de izquierdas,³⁰⁵ de implantar docencia adventista e islámica en varias escuelas de la comunidad autónoma en las que existía demanda. El debate público se centró en torno al islam. Es una cuestión que remite a la discusión de si se debe eliminar todo lo religioso del espacio público, incluso a riesgo de seguir favoreciendo la exclusividad de la religión mayoritaria, que tiene otras vías de expresión e incidencia social (la escuela privada y concertada, en el terreno educativo), o si se debe, al contrario, neutralizar esa exclusividad integrando a las confesiones minoritarias. Hay que recordar que el Acuerdo de Cooperación del Estado Español con la Comisión Islámica de España (CIE) de 1992 garantiza el derecho de los alumnos musulmanes a recibir enseñanza religiosa islámica, a pesar de lo cual, salvo en Ceuta y Melilla, se han puesto numerosas trabas tanto desde la derecha como desde la izquierda para que ese derecho no se llegue a materializar.
2. Se evoca el caso de Ilham Moussaïd, candidata del NPA en Aviñón (2010), cuyo uso del «velo islámico» fue objeto de un amplio debate tanto en esa organización como en el espacio mediático francés (cf. Ramírez, 2014b). Aunque resultó que muy pocas de las personas entrevistadas conocían el acontecimiento, evocarlo podía servir de acicate para la reflexión sobre la representación y sobre la relación entre laicismo, islam e izquierda. En España no se ha dado por el momento ningún debate de esa magnitud. Quizás lo más cercano fuera la candidatura de Nora Baños a las primarias de Podemos para las elecciones europeas, en noviembre de 2018, que tuvo un eco limitado debido a que, de todas maneras, no salió elegida. Nora Baños es catalana, hispanomagrebí y musulmana, y lleva hiyab. Es un personaje de cierta relevancia pública en el ámbito de la lucha contra la

³⁰⁵ Partit Socialista del País Valencià y Compromís (coalición de Bloc Nacionalista Valencià, Iniciativa del Poble Valencià y Verds Equo), con el apoyo de Podemos. El titular de la cartera de Educación era Vicent Marzà, del Bloc Nacionalista Valencià.

islamofobia en Cataluña, ha participado en diferentes debates en medios de comunicación y participó también en el proceso de consulta previo a la elaboración del Pla Municipal de Lluita contra la Islamofòbia. Su candidatura a las primarias fue rechazada por un artículo en un blog (Hamido, 2018), que provocó un tenso aunque limitado debate en redes sociales, y días después la autora del artículo fue entrevistada en *El Confidencial* (Soto Ivars, 2018),³⁰⁶ lo que sí tuvo algo más de difusión, pero no continuidad una vez que la propia Nora Baños anunció que no había salido elegida. Las entrevistas se realizaron en los meses previos a toda esta cuestión, por eso en las mismas no se utiliza como acontecimiento discursivo el debate en torno a Nora Baños.

3. El tercer acontecimiento que se evoca no tiene el carácter de *acontecimiento discursivo* en el sentido que le da Jäger (2003 [2001]: 82), ya que no ha tenido una relevancia pública ni siquiera en el campo social de la izquierda. Sin embargo, evocarlo en algunas de las entrevistas me ha parecido útil para centrar el debate en torno a cuestiones concretas. Se trata de las discusiones en torno al laicismo que se han dado en el proceso de elaboración y seguimiento del Plan Estratégico de Derechos Humanos del Ayuntamiento de Madrid 2017-2019. He tenido la ocasión de participar dos veces en el plan: la primera en octubre de 2016 como técnico de la empresa municipal Madrid Destino, y la segunda a lo largo de 2018 como colaborador de la Fundación de Cultura Islámica (FUNCI). Como técnico municipal fui el encargado en nombre de Madrid Destino de proponer enmiendas al borrador del plan en lo tocante a cultura y deporte e hice distintas propuestas relacionadas con el reconocimiento simbólico de las confesiones y culturas no hegemónicas y el compromiso municipal con la visibilización de las mismas y la defensa de los derechos culturales. La mayor parte de las enmiendas propuestas fueron inicialmente aprobadas por los promotores del plan, y otras lo fueron parcialmente o bien rechazadas. No volví a saber del plan hasta que en enero de 2018 se me solicitó asistir como colaborador de la FUNCI a las reuniones del Foro

³⁰⁶ La entrevista en cuestión entra plenamente en el género de lo que Saba Mahmood (2009: 195) llama «voz auténtica de mujer musulmana» (*authentic Muslim woman's voice*) o «testimonio nativo» (*native testimonial*), es decir, relatos de mujeres de cultura musulmana que confirman y legitiman la confrontación entre un Occidente laico y un islam bárbaro. No digo que la intención de la autora del artículo fuera asumir ese papel (ella criticaba el uso del velo como no auténticamente islámico sino como colonización llegada de Oriente Medio en los años ochenta y expresión de una ideología), pero no me cabe duda de que sí era la intención del autor de la entrevista, habitualmente crítico con el «culturalismo» de la izquierda.

de Derechos Humanos del Ayuntamiento de Madrid, «órgano colegiado permanente de participación ciudadana en la evaluación y seguimiento del Plan Estratégico de Derechos Humanos (2017-2019) aprobado por Acuerdo de la Junta de Gobierno de la ciudad de Madrid de 16 de febrero de 2017» (Ayuntamiento de Madrid, 2017: 20), y en concreto a la llamada Mesa Libertad de Conciencia, Religión, Opinión y Expresión, en la que participaban representantes de diversas asociaciones³⁰⁷ y se evaluaban los indicadores del plan. En aquella primera reunión comprobé que aquellas alusiones a las confesiones minoritarias que yo había propuesto y habían sido aceptadas, finalmente se habían eliminado de la redacción definitiva del plan, por indicación de Europa Laica,³⁰⁸ que, por lo que se daba a entender, tenía alguna relación consultiva con el tercer teniente de alcalde, responsable del plan.³⁰⁹ En definitiva, asistí a lo largo de 2018 a varias de esas reuniones, en las cuales se discutió *ad náuseam*, justamente, la relación que debía tener el Ayuntamiento con las confesiones religiosas. En términos muy resumidos: partiendo del principio de no discriminación, la cuestión era si los poderes municipales debían compensar la colaboración municipal con la Iglesia católica mediante un reconocimiento activo de las demás confesiones —por ejemplo, si los ediles debían hacer acto de presencia en actos religiosos no católicos igual que acudían a las celebraciones patronales, o si se debía facilitar la participación pública de otras confesiones en lo tocante a ocupación del espacio público, licencias para centros de culto, uso de los servicios funerarios municipales...—, o si bien debía ignorar por igual a todas, incluida la Iglesia

³⁰⁷ Asociación Católicas por el Derecho a Decidir, Comisión de Laicidad de Comunidades de Cristianas y Cristianos de Base de Madrid, Comunidad Bahai, Comunidad San Egidio, DEMOSPAZ, Instituto de Derechos Humanos, democracia, cultura de Paz y no Violencia (UAM), Fundación Al Fanar, Fundación CIVES, Fundación de Cultura Islámica (FUNCI), Justicia y Paz Madrid, Madrid Laica/Europa Laica y UGT Madrid.

³⁰⁸ Europa Laica es una ONG fundada en 2001 y orientada hacia la consecución de un Estado laico y la denuncia de la presencia de lo religioso en el ámbito institucional. Véase <https://laicismo.org/> (consulta: 31/2019).

³⁰⁹ En aquella reunión, el representante de Europa Laica abrió el debate diciendo que en el borrador del plan habían encontrado cosas «infumables» —se refirieron entre otras a algunas de las enmiendas que yo había propuesto, sin saber de dónde habían salido— y que consiguientemente le habían tenido que pedir «a Mauricio» darle un repaso al plan. Desconocía yo entonces que Izquierda Unida (de la que es representante el responsable del plan, Mauricio Valiente) asume explícitamente los postulados de Europa Laica como orientación de sus posiciones respecto al hecho religioso (IU, 2015: 49), de ahí quizás la confianza que se insinuaba.

católica. En el debate existía una fuerte polarización de partida entre Europa Laica, que defendía esta última opción, y el resto de participantes, que se inclinaban más hacia la otra o algún compromiso intermedio. El caso es que al hacer las entrevistas, evoqué estos debates para que la persona entrevistada reflexionara sobre ellos y avanzara algún tipo de posición. El resultado se recoge principalmente en el punto 9.9.2.

9.9.1. ¿Hay islamofobia en la izquierda?

Lo que se aborda aquí son las posiciones de principios respecto a las intersecciones entre religión e izquierda. Gran parte de las posiciones, como es lógico, están construidas sobre la base de una oposición al poder histórico de la Iglesia y la doctrina católicas, por lo que el reto y la dificultad que experimentan muchas de las personas entrevistadas es adecuar esos *habitus* a una realidad multiconfesional. Como señala Isaac, España lleva el lastre de la *«construcción de una sociedad postfranquista en la que se podía ser "capillita" o anticlerical, lo cual confunde los términos de laicidad y laicismo en la práctica y dificulta mucho las cosas»*. Isaac no explica la diferencia entre ambos conceptos, pero la podemos encontrar en su compañera de partido Amparo Sánchez Rosell (2016): «El Estado laico es el que se mantiene neutral y separado de las diferentes religiones. El principio de laicidad no debe equivaler a hostilidad o indiferencia contra las religiones. [...] El modelo laicista, por el contrario, se muestra beligerante contra las religiones. El laicismo implica la exclusión de lo religioso de los distintos ámbitos de la sociedad, con la pretensión de que quede relegado al ámbito privado de la conciencia individual» (pp. 6-7).

9.9.1.1. Puede haber islamofobia por omisión

Eva considera que en la izquierda española tiene más peso el respeto a la diversidad religiosa que el laicismo. Cree que los ayuntamientos del cambio, cuando se escudan en el laicismo para no abordar políticas de visibilización y normalización de las confesiones minoritarias, solo buscan evitar un asunto incómodo. La ignorancia, dice, lleva a adoptar *«posturas defensivas desde el punto de vista político»*:

Para mí es la cobardía por abordar un tema en el que prefieres no meterte. Ya está. Entonces como no quieres meter la pata, porque desconoces todo, pues mejor no haces nada y te excusas en ese laicismo [...]. Para mí lo que se está pecando es de mucha ignorancia y de mucho miedo y entonces, con lo cual, todos los prejuicios y los fantasmas ligados a la islamofobia pues están calando, ¿no? A ver si te vas a

hacer una mezquita, se va a llenar de fundamentalistas y... ¿sabes? Esa es... yo creo que eso es lo que está detrás.

El problema sería no tanto con la religión sino con el hecho de que todo lo concerniente al islam comporta un riesgo político, porque se relaciona con temas sensibles como el de la inmigración o el fanatismo religioso y la violencia. En ese sentido, piensa que se debería abordar el problema y establecer líneas políticas en lugar de rehuirlo: *«para mí habría que hacer ese diagnóstico y esa, bueno, esa valentía de izquierda, ¿no? Decir: bueno, cuál va a ser nuestra postura desde la izquierda para abordar estos procesos de fanatización religiosa y de estigmatización y con la pluralidad religiosa qué nos parece y qué tememos»*. Adán hace un razonamiento similar, si bien relativiza la importancia política y mediática del llamado terrorismo islámico en el caso español. *La conclusión es afín a la de Eva en cuanto a que lo que él llama categóricamente «islamofobia institucional» consistiría, sobre todo, en eludir la cuestión, en «no meterse en líos»* por falta de conocimiento, de interlocutores y por la existencia de otras prioridades: *«Tienen otras prioridades y esto no es ninguna prioridad. Yo creo que es, claro, como lo desconocen, "a ver quién nos mete aquí, quién nos asesora aquí, quién nos deja de asesorar"»*. Piensa que eso es exactamente lo que ocurre en el caso de Madrid, donde los cargos municipales participan en ceremonias católicas pero tienen más recelos, por ejemplo, con el islam. Cuenta que en el caso del festival Noches de Ramadán existe un veto institucional explícito a cualquier clase de ceremonia que pueda ser interpretada como religiosa, y pone como ejemplo la prohibición de un *iftar* público que la Embajada de Marruecos se ofreció a patrocinar en la edición de 2018. Los cargos públicos de Ahora Madrid, señala, rehúyen aparecer por lo demás en cualquiera de los actos del festival, sean del carácter que sean, y el festival en sí recibe menos respaldo comunicativo que otras actividades municipales del mismo calado, como el Año Nuevo Chino.

Sara, como hemos visto, no cree que la islamofobia ni el racismo sean problemas relevantes en la sociedad ni en la izquierda. Como su trabajo político y profesional está ligado a la cultura, discutimos precisamente la cuestión de las Noches de Ramadán, y duda de que se le preste menos atención institucional por el vínculo del festival con la religión o con el islam. Pero incluso si fuera así, le parece justificable desde una perspectiva estratégica:

Suponiendo sea así, ¿vale?, suponiendo que sea que no se quieren vincular a eso porque es polémico, honestamente creo que hay veces que hay que volar como bajo

radar. Es decir, que mientras que se pueda hacer, haya recursos... pues a lo mejor dentro de tres años has conquistado un sentido común que hace que no pase nada, ¿sabes lo que te digo? O sea que también creo que en las instituciones hay que trabajar así, hay que trabajar pues con lo que tienes. [...] Creo que es verdad que hay veces que las cosas, pues las tienes que hacer más por lo bajini desde las instituciones para poder hacerlas.

Es decir, no sería signo de una islamofobia interna al equipo de gobierno sino en todo caso reconocimiento de la existencia de una islamofobia social que debe ser superada poco a poco: *«El cambio cultural es un cambio complejo, es un cambio muy lento, es un cambio de sentidos comunes, es un cambio de percepciones, de imaginarios, entonces tienes que ir haciéndolo poco a poco».*

9.9.1.2. El laicismo lleva a la islamofobia

Para Isaac, la tradición antirreligiosa o anticlerical de la izquierda es un problema añadido para que la islamofobia sea asumida como un problema: *«En España, tras el franquismo tan nacionalcatólico se abrían solo dos opciones que perduran con fuerza hasta hoy: ser muy religioso o ser anticlerical. La composición de la conferencia episcopal hasta nuestros días, así como la presencia de miembros del Opus y de los Legionarios de Cristo desde entonces en los gobiernos de la derecha no han ayudado a que parezca que podemos superar esos puntos».* Desde esa perspectiva, también en la izquierda *«se estigmatiza a unas culturas religiosas como si fueran un ente homogéneo y negativo que trata de imponerse a una cultura falsamente carente de identidad religiosa».* Para Noé, *«hay una izquierda o un sector de la izquierda que esconde su islamofobia en un aparente anticlericalismo igual contra todos».* Eso es posible porque el ateísmo y la antirreligiosidad siguen teniendo un peso en la izquierda como marcador de identidad. Aquí Noé se estaría refiriendo a lo que Bourdieu llamaba el efecto de histéresis de campo, es decir, la existencia de un *habitus* generado en un momento histórico anterior y que permanece a pesar de resultar en cierta medida contradictorio con las condiciones actuales del campo. El anticlericalismo sería así una inercia que permanece más allá de las condiciones objetivas que lo crearon —la resistencia a una Iglesia católica imbricada con el poder que además tenía el monopolio de la fe, la educación o incluso varias parcelas del derecho— y que sigue conservando un peso como parte de la definición de la izquierda:

Lo tiene, como casi todo en la izquierda desde una posición de fe, para colmo. Es decir, porque el anticlericalismo del movimiento obrero de los años veinte y treinta del siglo pasado y de los años sesenta y setenta estaba muy ligado al papel protagonista de la Iglesia en el ejercicio del poder y de la represión. Y ahora la Iglesia ha sido mucho más lista, está en un segundo plano, tiene el mismo poder que tiene siempre pero, o mejor dicho, y no visibiliza ese poder. Entonces estás llevando una batalla a un sitio donde no es tan necesaria porque la gente no lo ve como necesario. Es decir, de todas las batallas que tenemos para dar, tú estás haciendo una cosa que lo estás haciendo más por un rollo identitario que por una capacidad de poner sobre la mesa lo que hay.

Las batallas simbólicas contra la religión se basan en el anticlericalismo pero de hecho afectan mucho menos a la Iglesia católica que a las confesiones minoritarias, y eso contribuye al caldo de cultivo que piensa que se está creando en España para la islamofobia y que aún no se ha explotado del todo:

En España la Iglesia católica tiene todo lo que quiere, no necesita recurrir a una violencia mayor para obtener lo que desea, porque ya tiene todo lo que quiere. Tiene la educación bajo su control, o sea los únicos que pueden permitirse en este país elegir profesores en la educación pública sin que pasen por una oposición es la Iglesia católica. Y lo que pide el resto de confesiones, lógicamente, claro, es se les trate en proporción como a la Iglesia católica. Y eso hay un montón de gente dentro de la izquierda que no lo ve. Y que cae fácilmente en el discurso este de que «claro, es que los moros están como nosotros en la Edad Media porque no sé qué y no sé cuánto». Yo pienso que ese problema está. Yo pienso que es que, de momento, en este país no han necesitado utilizarlo.

«Creo que también hay un poquito de fobia a lo que viene siendo la religión, y te lo dice un ateo», afirma Ismael. Su razonamiento es parecido al de Noé:

Hay cosas en la izquierda que me parece que tienden a la islamofobia. Con ese rollito de que la religión es una cosa del opio del pueblo, o sea, creo que terminan con posturas por ejemplo antivelo totalmente, o sea, de entender el islam como una cosa homogénea, como una cosa que no puede tener diferentes lecturas y entender sobre todo a las mujeres islámicas como sujetos... como objetos de su cultura y no como sujetos. Y creo que eso tiene que ver también con el menosprecio que ha dado la izquierda a la religión. Menosprecio que no ha tenido en otros países, como Latinoamérica, pero aquí en España sí que lo ha tenido. Igual es por lo que ha pasado por el franquismo y demás. Igual es por eso. E Igual es por cierta ignorancia también, que en la izquierda hay mucha.

Para Rebeca, *«el tema de la islamofobia lo que pasa es que es una cosa de lo que se está como empezando a hablar ahora»* en la izquierda, por eso no existen posiciones claras o se extrapolan los razonamientos anticlericales: *«Como la izquierda en España tradicionalmente es anticlerical, entonces ahí hay como un telón de fondo que justificaría en un momento dado que la izquierda fuera islamófoba, porque... O sea: "¿Estarías de acuerdo con que se ponga una mezquita en tu barrio?". "No quiero templos religiosos. No es que sea yo el islamófobo, es que no quiero que haya ningún templo", ¿sabes?, entonces como que tiene como esa licencia para ser islamófoba»*. Para Rebeca, el anticlericalismo está arraigado en la izquierda española hasta el punto de ser uno de sus pilares: *«Aquí en España, para ser un buen rojo hay como dos características: uno, ser anticlerical, dos, ser prosaharai. Si no te quitan el carnet de rojo en cero coma dos, vaya. Republicano, anticlerical y prosaharai. Aunque luego al saharai que está aquí lo trates como moro de mierda y lo acuses de que está desperdiciando su vida por no comer marrano, pero "Sáhara libre".»*

Miriam piensa que *«sin duda»* hay una relación entre la tradición laica de la izquierda y la escasez de posicionamientos contra la islamofobia. Su propia presencia en Corriente Roja, dice, es motivo de extrañeza por el hecho de definirse como musulmana. Jacob considera que, sin lugar a dudas, hay una islamofobia de izquierdas y además cree que desde una perspectiva militante es esa la islamofobia que debería preocupar:

Es que hay una islamofobia de izquierdas. Es que yo creo que ese es el problema que hay, lo otro ya lo conocemos. Es decir, quien problematiza el islam porque ataca directamente a sus valores nacionales-católicos pues es una cosa que es evidente [...]. Eso ya lo conocemos y sabemos que está ahí, el problema es lo otro, el problema es: detrás de un supuesto laicismo, cómo tú utilizas la cuestión de la religión y la cuestión del islam para atacar a un colectivo concreto, ¿no?

¿La tradición laica de la izquierda es un freno para combatir la islamofobia? Jacob responde que no solo es un freno, sino que de hecho puede ser generador de racismo: *«Lo que se hace encubiertamente son formas de racismo encubierto. Es que ha funcionado así. Es decir, es que esta cuestión ha sido la punta de lanza para formas de racismo de izquierdas, desde mi punto de vista»*. El ejemplo que pone son los argumentos laicos que en la práctica estigmatizan y excluyen sola o principalmente al islam. Cree que el acento laicista se funda en un anticlericalismo que ha perdido gran parte de su sentido en la actualidad: *«Yo es que creo que como hay una descomposición tan grande, en el estado*

español por lo menos, pero yo creo que en Occidente, de lo que ha sido el catolicismo o la Iglesia católica, pues probablemente una lucha que podría haber tenido más presencia en otros momentos de la historia pues ahora mismo ha cobrado mucho menos sentido».

9.9.1.3. Defensa del laicismo

Para Elisabet, como ya hemos visto, la islamofobia no es un problema relevante en España y menos aún en la izquierda. Considera que no existe islamofobia en la izquierda, o en otras palabras que la religión islámica no constituiría un problema añadido al que pueda existir en ámbitos militantes, aunque sí defiende una relación inequívoca entre ateísmo y militancia política: *«Yo creo que el objetivo es superar determinadas inercias, determinadas formas que nos vienen dadas o que... bueno, que llevan mucho tiempo ahí y bueno, una de esas es también la religión».* También Agar lo piensa. Dice que en su organización, CGT, *«no hay un rechazo específico al musulmán»*, pero sí *«hay un rechazo por ideología a la cuestión religiosa»*, aunque nadie pregunta a los afiliados por sus creencias. En la medida en que ella considera que la religión es algo que debe permanecer en el ámbito privado, no existiría una incompatibilidad entre creencia y activismo, aunque es algo que le parece *«estrambótico»*.

Séfora afirma que no hay contradicción entre religión e izquierda, aunque reconoce que no todas las personas de izquierda dirían lo mismo. Sin embargo, esa compatibilidad, para Séfora, solo puede darse a condición de que la práctica religiosa se mantenga en el *«ámbito privado»*, con lo que en realidad cuestiona esa compatibilidad.

Dina no habla de islamofobia en la izquierda, pero sí de un rechazo a lo religioso, que le parece lógico y que ella comparte, aunque reconoce que afecta a la participación de personas musulmanas:

Respeto a la gente que es religiosa pero hay unos factores de la religión que no me gustan, ¿no? Entonces [...] entiendo que haya ideologías como la izquierda, ¿no?, que es como anti... ¿religión?, bueno, tampoco es la palabra, pero bueno, anti algunas, determinadas prácticas que son muy extremistas. Son reacios, son reaccionarios [reactivos], pues yo lo entiendo, también, lo comparto. Entonces es un poco delicado encontrar el equilibrio, ¿no? Cuando hay una práctica religiosa por medio en un sitio, en un país o en un entorno social donde se ha luchado concretamente contra eso, porque se considera como una opresión, se considera

como un control, es difícil que se acepte, ¿no?, como tal. Entonces yo creo que allí es depende de qué grado de religión y también cómo lo practicas o cómo lo transmites.

Piensa, no obstante, que el racismo impide que dentro de la izquierda se den manifestaciones islamóforas explícitas:

Personas que son de izquierdas, son pro derechos humanos, promigrantes, pro población migrante, proderechos, luchando contra la discriminación, en el punto religioso creo que les cuesta más criticar que a mí, para no caer en el perfil de ser racista, ¿no? Entornos de personas que les da mucho miedo criticar la religión musulmana, porque, o sea, ellos defienden la idea contraria, ¿no?, o sea están en contra de esta reacción mundial contra el mundo musulmán árabe y les da mucho miedo criticar la religión musulmana para no caer en ese juego. Yo tengo más libertad para criticarlo siendo de allí porque claro, yo como soy marroquí pues ya no puedo ser racista contra los musulmanes, ¿no?, si critico una parte de la religión.

9.9.1.4. Buscando el equilibrio: entre el laicismo y el reconocimiento

Lea dice que el debate sobre la religión y la izquierda le parece muy complejo. Por una parte, ella aborrece la que llama «*mi religión*», es decir, la católica. Piensa que es en sí reaccionaria, que tiene excesivo poder social y que debería estar confinada al espacio privado, y en cualquier caso no formar parte de lo institucional. Insiste mucho en este punto: que la religión esté «*fuera del Estado*». Sin embargo, reconoce como contradictorio el hecho de tener una postura más abierta hacia otras religiones, como el islam, y dice que le resulta por ejemplo menos agresiva la exhibición del hiyab que la de la cruz.

Algo similar le ocurre a Débora, que dice que ella «*para nada*» hace bandera del laicismo como posición política. Piensa que el racismo y la islamofobia han creado unas contradicciones en la izquierda que no existían cuando la única religión era la católica. En su caso, aunque pone de manifiesto sus distancias respecto a «*la trascendentalidad*», reconoce que posicionarse frente a la exclusión implica el reconocimiento de la identidad religiosa, y a la vez eso le ha hecho percibir de otra manera ciertas manifestaciones de la religión católica:

Tú tienes que luchar por ejemplo para impedir todo el rollo de islamofobia que tiene que ver con prohibir el velo y hacer todas esas burradas ¿no?, lo que hablábamos en

el curso de neofascismos,³¹⁰ esta cosa de hablar en nombre de otras, de pensar que esas son las oprimidas por sus compañeros que son unos salvajes, violadores... Pues tú tienes que luchar contra eso a muerte, y cuando luchas contra eso a muerte pues estás también apoyando una manera religiosa de estar en el mundo, cosa que habitualmente no hacemos con la religión cristiana, y con los católicos mucho menos, que a ver, somos españoles, venimos de las guerras civiles, esa categoría significa determinadas cosas.

A mí eso me genera contradicciones, pero yo por eso no voy a dejar de defender que aquí la gente, que además está como sometida a muchas más discriminaciones, para ella la religión, usar el velo, hacer comunidad a partir de ahí... no sé, es una cosa primero de elección propia, segundo de empoderamiento, tercero de apuesta política también para estar en un mundo que te rechaza y recomponerte desde ahí, o miles de cosas [...] que me parecen mucho más importantes que el que si a mí la religión o la trascendencia me parece una cosa más o menos interesante para llevar la vida.

Porque te genera contradicciones, porque digo, a ver, a mí en realidad las religiones me la pelan bastante, pero esto yo con [...] la gente de San Lorenzo lo puedo discutir más abiertamente, pero digo: «Qué necesidad tenéis para luchar en San Carlos Borromeo por ejemplo con la Iglesia católica, no sé, liberaros de la Iglesia». Y me explicaron que ellas luchaban por recuperar como el Evangelio, y a mí me parece una chorrada, es como si me dijeran: «Pues tú deja de hacer política porque total nunca vas a acabar con el Estado», sería algo como comparable, entonces como que a partir de ahí aprecias, joder, reconoces, y bueno, pues cada uno desde... O sea, a mí la trascendencia es que me sobra, no lo digo en plan prepotente, sino como que me cuesta mucho entender que es desde ahí...

La postura de Moisés es contradictoria. Por un lado, explica que colectivos como KifKif nacen porque existe un poso antirreligioso en los movimientos sociales y en el ámbito LGTIBQ+ en particular, que tratan de imponer una incompatibilidad y por tanto una elección entre la religión y la orientación sexual:

Nosotros aquí atendemos en Kifkif a mucha gente que bueno pues a lo mejor va a una organización LGTB y le hacen elegir entre sus creencias religiosas en este caso el islam o su propia pertenencia al colectivo LGTB [...], en el sentido de decir: «Bueno, llevamos tantos años luchando por esto que claramente podemos valorar que la religiosidad o cualquier muestra de fe pues es un hándicap, ¿no?, para la vivencia de la orientación sexual». Eso es bastante traumático, claro, para muchas personas,

³¹⁰ Ambos participamos en el curso *La reinención del fascismo. Nuevas derechas, crisis democrática y estrategias del antifascismo actual*, organizado por Nociones Comunes en abril y mayo de 2018. Véase: <https://www.traficantes.net/nociones-comunes/la-reinenci%C3%B3n-del-fascismo> (consulta: 3/1/2019).

para el sector poblacional con el que trabajamos nosotros y entonces claro es poner en enfrentamiento dos cuestiones fundamentales en la vida de una persona.

Eso se hace sin ningún tipo de maldad, quiero decir, simplemente que estamos en procesos evolutivos distintos y la importancia que adquieren ciertos factores culturales es distinto. Desde luego que nosotros aquí jamás recomendaríamos a alguien por ejemplo, pues bueno, que la solución a su vida pues en el caso de una mujer es quitarse o ponerse el velo, ¿no?, eso es demasiado banal, ¿no?, y normalmente depende de la elección personal de la persona.

Por otro lado, él mismo comparte en cierto modo la existencia de esa incompatibilidad y defiende que la religión debe circunscribirse en todo caso a lo privado:

Creo que no hay un feminismo islámico, como tampoco creo que hay un activismo LGTB musulmán. En España tenemos un imam gay, por ejemplo que es un amigo a quien quiero muchísimo pero no comparto en absoluto esa lectura. Yo creo que definitivamente donde mejor estamos es en un mundo donde la religión se limita un poco a las creencias individuales que podemos tener cada uno, pero sí que no justificar o decir: «Es que esto no es así...».

Quiero decir, entramos ya en lecturas más complicadas, y también son discursos que se dan en Europa y en las diásporas, ¿no? En el caso del Magreb, y discúlpame que hable tanto de Marruecos por ejemplo, o Túnez, determinadas lecturas del feminismo islámico o del activismo LGTB desde la religión son simplemente inaceptables, son insultantes, básicamente, ¿no?, porque la gente tiene muy claro cuál es el problema y que es lo que tenemos que hacer para conseguir ese mínimo. Y yo lo comparto, lo comparto personalmente porque pasé muchos años allí, porque tengo una vinculación y se quién es, quiénes son los que fomentan el odio, quienes quieren meternos en las cárceles, quienes instan incluso a la violencia y demás, entonces de cierta forma no me creo que desde el Corán o desde lo religioso se pueda hacer un aporte fuera de esa espiritualidad personal. Lo limito a eso, básicamente.

Judit tiene un discurso netamente antirreligioso, aunque es consciente de que la religión está y es parte de lo social: *«Cualquier religión es negativa, o sea, yo es que no considero la religión como una opción de nada, pero bueno, están ahí y mueven lo que mueven y sabemos. Pero creo que nuestra obligación es realmente trascender eso».* Sin embargo, en la práctica no sostiene un discurso antirreligioso.

9.9.2. Reconocimiento de las religiones minoritarias

9.9.2.1. Laicismo: la religión, en el espacio privado

Elisabet piensa que la participación de representantes electos en actos religiosos «sobra», por muy tradicionales que sean. En principio, no considera que lo religioso sea equiparable a cualquier otra tradición cultural, salvo que tenga una alta participación cultural como las procesiones en algunos lugares de Andalucía, lo que piensa que no es el caso en Madrid. Es contraria a dar facilidades a la celebración de actos de raíz religiosa en el espacio público. No obstante, considera que si se asiste a actos católicos, lo procedente es hacer lo propio con las confesiones minoritarias, pero no es algo deseable desde su perspectiva política.

Para Agar, *«La religión es un acto individual, una creencia. Una creencia individual, y que tienes que practicar en los espacios acotados para ese hecho. Si tú no eres creyente, ¿por qué vas a ir a ese acto, por mucho que tengas un cargo público? Otra cosa es que seas musulmán, creyente, y seas alcalde además, y vayas a la mezquita, pero no vas como alcalde, vas como creyente»*. Comentamos que si la alcaldesa de Madrid va a una festividad religiosa católica tradicional como es la festividad de la Virgen de la Almudena, patrona de la ciudad, y lo hace en calidad de representante pública, no debería hacer otro tanto con las demás confesiones que tienen una presencia significativa en la ciudad:

Pues mira, yo te diría que no. Yo te diría que no. Por mi forma de pensar, la religión es una cosa y la vida política, social y no sé qué es otra. Es otra. Y los cargos públicos... o sea, hay separación... [...] y este país es laico, creo, por la Constitución, que mí me la sopla la Constitución, pero bueno, al Ayuntamiento no se la sopla. Y este país es laico, creo...

[Entrevistador:] *Sí, es aconfesional.*

O aconfesional. Bueno, pues como es aconfesional no tienes que ir a ningún acto público, a ningún acto religioso, sea del cariz que sea, ni católico, ni musulmán, ni... ni san Dios, No. La religión... Y por ideología, en mi caso, la religión es un acto íntimo, individual y de cada quien. ¿Tú eres creyente? Pues vete a la iglesia... —o practicante o lo que sea—, pues vete a la iglesia y comulga y confiesa pero a mí no me... Pero en la iglesia, dentro de la iglesia. No me saques las procesiones a la calle.

Agar no está de acuerdo con equiparar las confesiones minoritarias a la Iglesia católica (darles los mismos «privilegios»), sino que piensa que el camino es quitar a esta última

sus atribuciones. *«"Para compensar, vamos a favorecer..." No, no. Al contrario. Para compensar, vamos a ir quitándole privilegios a la Iglesia católica».*

Séfora piensa que la religión debe circunscribirse a lo privado. No se manifiesta respecto al reconocimiento público de lo religioso, pero sí dice estar totalmente en contra de la religión en la escuela:

Yo prohibiría la religión en los colegios. Hay un montón de colegios donde se da religión cristiana, religión musulmana, yo lo prohibiría. ¿Por qué no damos religión budista? [ríe] No sé, es decir, la religión tiene que estar dentro de un espacio... y como... O sea, esto que te estoy diciendo hay un montón de marroquíes que lo pensamos, un montón. Que se dé en espacios fuera de la escuela, o sea, la escuela tiene que ser laica, punto y pelota, no hay más. No hay más.

Judit establece una diferencia entre sus propias convicciones antirreligiosas y lo que deberían ser las políticas públicas, en las que propone un punto intermedio entre el reconocimiento de lo religioso y el laicismo: *«Yo es que creo que cualquier religión es el opio del pueblo, personalmente. Como decía Marx. Pero si partimos [de] que el otro día hubo una procesión por las fiestas patronales de la ciudad y va la alcaldesa y todo el cortejo detrás, el cortejo digo todos los concejales de las distintas formaciones políticas detrás de una Virgen o un Cristo, no recuerdo...»* No sigue el razonamiento, pero parece apuntar a una compensación. En el dilema de hacer extensivos los privilegios de la Iglesia a las demás confesiones o bien no hacerlo y tratar de limitar esos privilegios, Judit apuesta por lo segundo: *«Yo no concibo la religión en el ámbito de la escuela pública»*, salvo que sea bajo la forma de *«historia de las religiones»*. A lo que se opone es al adoctrinamiento, no a la visibilización de lo religioso. Por ejemplo, no le parece mal que los menús escolares respeten las prescripciones religiosas si existe demanda, ni le parece mal el uso del hiyab, que considera algo privado, aunque sea visible. En el caso de los centros de culto o, sobre todo, de los cementerios, sí tiene una posición favorable a promover los distintos credos, también porque considera que la muerte es un asunto privado: *«Ahí es diferente. A ver, la muerte cada uno la vive como la vive y tiene un ritual para consolarse, o... Bueno, pues si hay que... tenemos muchos camposantos aquí, pues a lo mejor si tenemos una comunidad, la musulmana, que tiene otro tipo... [de ritual] pues por qué no, no lo veo mal. Yo defiende la incineración, pero bueno, ya es una cosa tan privada tu relación con la muerte o como la vives que tampoco te la voy a imponer».*

9.9.2.2. Entre laicismo y laicidad. Reconocimiento contextual

Hay personas que están a favor de un reconocimiento contextual. Es decir, afirman que preferirían que la religión estuviera fuera del espacio público y/o institucional, pero establecen una diferencia entre la religión católica y las confesiones minoritarias, diferencia que justifican de diversas maneras. En algunos casos, como una cuestión de justicia distributiva: mientras la Iglesia tenga privilegios, las demás religiones deben ser reconocidas. En otros, se hace una reducción de lo religioso a lo cultural; es una estrategia especialmente útil para normalizar el uso del hiyab. Y finalmente, se sitúa la cuestión en una línea evolutiva: no hay que olvidar, sugieren, que los que siguen otras religiones son extranjeros y necesitan un tiempo de adaptación a las lógicas laicas.

Adán despliega las diferentes líneas argumentales. Piensa que mientras las confesiones no católicas estén minorizadas, no se debe hablar de laicismo:

Se puede hacer una comunidad absolutamente laicista cuando todo el mundo es igual, es decir... es como los procesos de participación, todo el mundo puede participar pero si todo el mundo tiene la misma información, si no hay ya unos de primera y otros... Y yo creo que aquí pasa lo mismo, ¿no?, es decir, primero cuando la identidad de determinadas personas no está garantizada, no está tratada igual que los demás, no podemos hablar de laicismo, tendríamos que primero que tengan todos un estatus igual, similar o parecido para que luego podamos ser tratados todos iguales, ¿no? Y eso yo creo que no existe. Yo no sé si en este tema el laicismo como se entiende puede ser un error.

Su idea de lo laico no sería invisibilizar la religión, circunscribiéndola por ejemplo al espacio privado, ya que «la religión siempre va a estar presente, es decir, porque alguien que cree en lo que sea no se lo deja en casa cuando sale». Por el contrario, su definición de laicismo sería «que todo el mundo fuera tratado por igual y a partir de cuando todo el mundo es tratado por igual ver los marcos de convivencia de que todos se puedan relacionar sin que nadie molestara al otro». Aunque matiza a renglón seguido: «Sin tenerlo del todo claro, lo mismo dentro de tres meses te cuento lo contrario». También razona en términos integradores: «A esta gente que la tienes apartada de alguna manera no puedes pensar que al día siguiente se meta y se incorpore directamente, tendrías que ir dando pasos, pasos, ¿no? Y además es que tampoco hay que asimilar, ¿no? Hay que reconocer que hay una diferencia, que no sé qué, y ya está, ¿no? Que se siga la práctica yo creo más laicista, ¿no? Bueno, somos iguales pero somos diferentes».

En lo tocante a la participación de cargos públicos en actos religiosos, lo considera posible si las instituciones tratan las religiones como un hecho cultural: *«Las religiones son un hecho cultural muy importante, que además hay que tratarlas con el suficiente respeto porque mucha gente... para mucha gente es muy importante, ¿no? Lo mismo respetarlo y tratarlo, y no pasa nada porque tengas que ir a una procesión, de verdad. Hombre, si fueras todos los días...»*.

Para Lea la diferencia entre la religión y cualquier otra manifestación identitaria o cultural estriba en que la religión va más allá de lo personal, porque se vincula con una institución: *«No deja de ser una institución en sí misma y de representar algo más»*. Su análisis de lo religioso está claramente mediatizado por su percepción negativa de la Iglesia católica como institución con excesiva capacidad de injerencia en la vida pública. Para ella, el problema no está tanto en las creencias como en el poder, y es ese poder el que quiere mantener lejos de las instituciones. Las creencias individuales no le suponen un problema, ni que las personas se organicen alrededor de sus creencias. Aunque se declara *«atea»*, piensa que todo el mundo tiene sus creencias y convicciones y que incluso su espacio militante —Anticapitalistas— puede ser asimilado a una comunidad religiosa: *«No dejamos de ser un grupo de personas que compartimos una ideología y nos juntamos, e intentamos predicar lo que pensamos, ¿no? Pues una religión al final es eso, cuando la sacas de todo ese poder absoluto»*. Por tanto, no tiene ningún problema con la construcción de espacios de culto, o de cementerios, siempre y cuando, dice, puedan convertirse en *«sitios comunes, del pueblo»* y no ser locales privados de una institución como la católica. Con la educación toma más distancias. En la entrevista se hace referencia a la polémica en torno a la enseñanza religiosa en la Comunidad Valenciana, y Lea se muestra claramente partidaria de eliminar la educación religiosa del currículo educativo y en todo caso piensa que podría ser positiva una enseñanza no doctrinal de la historia de las religiones. Prefiere que las religiones minoritarias se equiparen a la católica a la baja, es decir, por la eliminación de los *«privilegios»* de esta última, pero también cree que en tanto esos privilegios persistan, en el terreno educativo concretamente, quizás lo justo sería hacer cumplir la ley que permite la enseñanza de otras religiones cuando el alumnado lo demande.

Ismael está a favor de que las instituciones garanticen la libertad de cultos. Con los problemas que se ponen a la construcción de centros de culto, por ejemplo, piensa que los ayuntamientos deberían implicarse más en deshacer malentendidos: *«En el caso de las*

mezquitas, ¿por qué no hay mediadores culturales que medien con la población y que de alguna manera desmitifiquen lo que es el islam?». La participación de cargos públicos en eventos religiosos, dice no tenerlo *«nada claro»*, aunque por otra parte reconoce que no se puede separar la religión de la cultura: *«Si separas la religión de la cultura te quedas sin cultura»*. Le parece bien que las instituciones reconozcan a las minorías religiosas pero le resulta más incómoda la idea de que los propios representantes institucionales puedan participar de lo religioso: *«Lo de los representantes políticos... ahí tengo como dudas, fijate. Tengo como dudas. Tengo como dudas. Sí. O sea, en este caso concreto. En lo de las mezquitas por ejemplo no, pero en lo de la representación política pues, chico, no sé, no lo sé»*.

A Débora no le gusta que las religiones estén en el espacio público. No porque piense que la religión tenga que restringirse al ámbito privado: *«Tiene que tener espacios públicos, creo que tiene que tenerlos»*. Pero la gestión de esa presencia pública es lo que le genera contradicciones, *«no porque me parece que la religión es privada, creo que la religión es una cosa muy colectiva, que genera comunidad, una comunidad de valores muy colectivos, lo que no sé es hasta qué punto el Estado tiene que estar ahí. Ahora sí, para compensar es lo que te digo, si hay doscientas mil iglesias y no hay mezquita, si tengo que dar dinero a algo pues se lo daré a la mezquita»*. De todos modos es algo que le genera contradicciones, y ahí admite de nuevo un doble rasero respecto a la religión católica. Si existiese solo esta, sugiere, la opción sería tratar de borrarla del espacio público. Pero como existen otras religiones que, además, están ligadas a colectivos subalternos, *«no queda más remedio»* que aceptar la existencia de lo religioso:

No estaría mal borrar la Iglesia del espacio público, no sé si se puede hacer. Pues yo tengo contradicciones porque últimamente en estos últimos días ha habido unas misas, no sé si evangélicas o así, en la plaza de Cascorro, y luego alguna vez también no sé si en la Fiesta del Cordero o el final del Ramadán también hacen algunas ceremonias abiertas en Casino, y es curioso porque igual que a mí me genera muchísimo rechazo con el catolicismo, pero bueno, yo vengo de ahí, pues es verdad que lo otro, ahí seguramente por racismo de diferencia, de relativismo cultural, de reconocer en eso otro diferente algo que, bueno, igual hay una infravaloración, pero si lo pusieran al mismo nivel quizás lo rechazaría igual, no sé, quizá. No sé, ahí tengo dudas, porque digo, yo veo a los musulmanes rezando en Casino³¹¹ y no me produce

³¹¹ El parque del Casino de la Reina, en Lavapiés (Madrid).

rechazo, aunque un poco que sean todos hombres sí, y veo a los católicos, no sé qué, y me genera mucho más rechazo. Pero es verdad que...

Yo no sé cómo se hace esto, porque está claro que hay una gente que está... o sea, hay una cultura, unos supuestos valores cristianos, una serie de costumbres asociadas a eso que están fomentadas por el Estado de manera superclara, por los impuestos todavía, por todo, por el discurso de los políticos, por dónde los políticos en general dan el dinero, que si las cofradías, que si la Semana Santa... Que hay una visibilización muy grande de —sea lo que sea ya eso— de la cultura católica en este país, de la que ahora se saca mucho también por vía turística, entonces claro, frente a eso que te engulle, que construye entonces al otro como el raro, el de fuera, el minoritario, el temible, la amenaza, el no sé qué, pues no sé cómo se conseguiría más como igualar la relación de poder tan distinta, ¿no? igual sí que hay que...

No lo sé, es que ahí tengo dudas, de verdad, porque yo por ejemplo con dinero público intentaría no promocionar a ninguna religión, pero claro, ¿es lo mismo la gente musulmana que no se quiere que tengan una mezquita y no tal, que los católicos que tienen doscientas mil iglesias? No lo sé, tengo dudas. ¿Tú qué harías?

[Entrevistador:] *¿Yo que haría? Yo estoy a favor de la visibilización de las religiones minoritarias, totalmente.*

Sí, supongo que no queda más remedio.

[Entrevistador:] *Pero vamos, que tampoco tengo demasiados... no tengo problemas con la religión, quiero decir, que me parece que sucede igual que la fiesta de San Isidro, que a lo mejor te apetece o no te apetece, y están ocupando el espacio público, o sea, me parece una manifestación cultural más.*

Pero no es lo mismo, porque si fuera una manifestación cultural sería más superficial, pero la gente que está más atravesada por la religión como que impone determinados códigos morales. O sea, el aborto, [...] si no estuviéramos en un país católico, digo, no solo es una manifestación que hago en la Semana Santa, es que me siento legitimada para prohibir el aborto.

Sara cree que la preeminencia que da la Administración a la fe católica no responde al deseo de privilegiar a una confesión sobre las demás sino a la incapacidad de deshacerse de unas relaciones de poder heredadas y consolidadas: «No analizaría tanto por qué hay confesiones que están representadas y confesiones que no, sino por qué es imposible deshacer [las relaciones con] las confesiones que están representadas». Sobre el reconocimiento y participación institucional en ceremonias religiosas, tiene sus dudas: «Por un lado entiendo el argumento de: desde las instituciones públicas, desde las administraciones públicas, la mayor garantía de la igualdad es la neutralidad, pero a la

vez también entiendo que negar la realidad no permite que se pueda conectar y convivir, ¿no? O sea que una es decir: "Esto no existe" y otra es decir: "Existe todo"». Entiende el debate pero no tiene una posición sobre el mismo. De hecho, no sabe —y le sorprende saberlo— que Podemos veta la presencia de cargos públicos en ceremonias religiosas.

«Yo estoy segura de que cuando Carmena o X va a la procesión no va en calidad, digamos, de creyente o devota. Va porque forma parte de la cultura estructural de España». ¿El problema se plantea entonces con aquellas manifestaciones culturales sobre las que no puede aducirse arraigo? «Lo que yo me pregunto es hasta qué punto las tradiciones arraigadas siguen teniendo un carácter religioso, en tanto que los que las experimentan o viven no le atribuyen ese carácter religioso», como piensa que ocurre por ejemplo con la Navidad. «Si se pudiera», concluye, «creo que a mí me gustaría más un modelo en el que hubiera una cierta neutralidad administrativa, pero como creo que no se puede, que es imposible, porque haya culturas que estén arraigadas, ¿no?, creo que sería más interesante asumir la diferencia». Ahí reconoce que la presencia de elementos nuevos ha modificado la realidad social y que deben modificarse igualmente los enfoques: «Si das espacio a la diferencia, la diferencia es diferencia, la diferencia no es lo mismo que tú, es de otra manera».

9.9.2.3. Laicidad: reconocimiento del hecho religioso

La idea de laicidad que defiende Abel consiste en que las instituciones públicas no favorezcan ninguna religión, pero no se opone a la presencia de la religión en el espacio público ni tampoco a la participación de cargos electos en ceremonias religiosas de diversas confesiones, entendidas como hechos culturales. No obstante, considera que no hay en su organización un consenso al respecto y que probablemente muchos de sus compañeros estarían en contra de esto último. Es «un melón muy gordo», dice, debido al sesgo político que tiene la Iglesia católica en España y la existencia de «unas heridas que no se han resuelto».

Para Jacob, la exclusión del islam de la escuela y del espacio público bajo un argumento laico es una forma de «racismo encubierto» propio de cierta izquierda. El ejemplo que pone es el de la enseñanza de la religión islámica y otras religiones minoritarias en la escuela, en referencia a la cuestión de la Comunidad Valenciana:

A mí me preguntas —y ya no sé lo que pensará mi organización de eso— pero tú a mí me preguntas si yo creo que el islam tiene que estar en un colegio en la Comunidad Valenciana, pues yo te digo: pues mientras esté la situación como está, pues sí. En este contexto pues probablemente, si también estás dando religión católica [...]. Habrá sectores laicos, y me los he encontrado, y he discutido con ellos, que digan: «No, no, la religión fuera de ahí, ya peharemos por la derogación de la LOMCE para que la religión no sea obligatoria en los centros pero por ahora que el islam no entre, ¿no?»».

Es decir, desde mi punto de vista lo que están haciendo, no sé si conscientemente, no sé si lo que buscan realmente —evidentemente espero que no, porque son gente que yo considero compañeros, ¿no?—, no creo que estén haciendo una cuestión abiertamente racista, de «fuera putos moros», no es eso, probablemente, lo que estén haciendo, pero sí que encubiertamente lo que terminan haciendo es auspiciando una forma de racismo, ¿no?, porque al final lo que estás haciendo a esos chavales, esas chavalas, que pueden suponer un 15 o un 20%, que es lo que decían, ¿no? de ese centro de estudios, no van a poder optar a su religión mientras que los cristianos sí que pueden hacerlo. Es decir, tú estás discriminando en torno a supuestos valores de laicismo.

Miriam piensa que se debe promover desde las instituciones la visibilidad de las religiones minoritarias:

Sí. Y para mí tiene que ver con una cuestión de hegemonía cultural. Si la hegemonía cultural aquí es... para mí no es laica. Para mí es una hegemonía cultural que es católica. Aunque la gente no sea abiertamente, activamente católica, la gente me está preguntando todo el día que por qué no bebo cerveza y que por qué no como jamón. Pues tío, si fueses tan laico no me estarías preguntando todo el rato eso, ¿sabes? O si he ido a misa alguna vez. Es que más de una vez mis amigos me han preguntado [ríe], es como: «Tío, pues yo qué sé, qué más te da, ¿no?»»

Noé establece una diferencia entre los creyentes y las instituciones religiosas. Como Lea, no tiene duda de que estas últimas deben estar totalmente apartadas del poder: «Yo pienso que las instituciones religiosas, todas, tienen que estar fuera de las instituciones del Estado. También pienso que una cosa es dejar fuera a las instituciones religiosas y otra cosa es ningunear los sentimientos religiosos, ¿vale? Y por último, lo que sí tiene que haber es una misma vara de medir», es decir, que si los poderes públicos reconocen simbólicamente la presencia de la religión católica deben hacer lo mismo con las demás confesiones representativas: «Para mí el ideal sería que las instituciones como tal fuesen dejadas al margen mientras que las comunidades y los sentimientos fueran respetados,

porque son dos cosas diferentes». Piensa que la izquierda española confunde a menudo ser anticlerical con ser antirreligioso, y olvida que se puede ser crítico con la intromisión de las instituciones religiosas en determinados espacios públicos, como la enseñanza, sin necesidad de ofender ni de rechazar de plano la espiritualidad. Considera que es compatible con un Estado laico, por ejemplo, que los menús escolares se abstengan de servir carne de cerdo si cuentan con un porcentaje significativo de alumnado musulmán, o de poner carne los viernes si ocurre otro tanto con alumnos católicos practicantes.

Noé defiende incluso el gesto del alcalde de Cádiz, José María González, *Kichi*, candidato de Podemos y miembro de Anticapitalistas, cuando concedió la Medalla de Oro de la ciudad a la Virgen del Rosario, en mayo de 2017.³¹² Para Noé, las críticas ilustran la hipersensibilidad de la izquierda ante lo religioso, en detrimento de otros temas:

Cuando Kichi, que te aclaro ya que no es mi personaje favorito dentro de Anticapis, como alcalde de Cádiz decide darle una condecoración a la Virgen porque ha habido una petición popular para ello, recibe un aluvión de críticas que no ha recibido el mes antes cuando ha defendido la industria militar armamentística de Cádiz. Que hubiera sido... ¿no?, yo como izquierdista me parece mucho más grave. Y se obvia que puede haber un sentimiento religioso, y que lo hay, en un sector de la izquierda andaluza que se puede identificar con darle una medalla a la Virgen. Yo soy agnóstico y soy anticlerical, entonces a mí el darle una medalla a la Virgen es lo de menos, a mí lo que me preocupa es darle despachos en los Ayuntamientos.

9.9.3. Religión y militancia: ¿se puede ser religioso y de izquierdas?

¿Es compatible la militancia de izquierdas con la pertenencia a una confesión religiosa? Es en este punto donde más se utiliza el tema de Ilham Moussaïd como acontecimiento discursivo para construir posiciones.

³¹² El 26 de mayo de 2017, el Pleno del Ayuntamiento de Cádiz debatió una iniciativa ciudadana, presentada por la Alcaldía, que pedía la concesión de la Medalla de Oro de la Ciudad a la Virgen del Rosario, coincidiendo con el 150 aniversario de su nombramiento como patrona de Cádiz. La iniciativa fue respaldada por los ocho representantes de Por Cádiz Sí Se Puede (PCSSP, candidatura local ligada a Podemos, a la que pertenece el alcalde), con el apoyo de ocho de los nueve concejales del PP, dos de los cinco del PSOE y los dos de Ciudadanos. Los socios de gobierno, Ganar Cádiz En Común (candidatura municipalista originada en la confluencia de movimientos sociales e Izquierda Unida) votaron en contra (Ayuntamiento de Cádiz, 2017: 38). El hecho generó un debate encontrado en la izquierda. A título de ejemplo, Pablo Iglesias apoyó la decisión del Pleno, su socio Alberto Garzón se manifestó en contra y Europa Laica interpuso una demanda judicial contra el Ayuntamiento de Cádiz.

9.9.3.1. Sí, aunque...

La posición de Ismael tiene ambivalencias. Él critica los prejuicios antirreligiosos de una parte de la izquierda y piensa que las instituciones (y en concreto las instituciones con gobiernos de izquierdas, que son las que tenemos de referente en la conversación) deben reconocer los fenómenos religiosos, promover la visibilidad de las religiones minoritarias y mediar en caso de conflictos del tipo protesta vecinal contra las mezquitas. Sin embargo no tiene tan claro que los propios representantes institucionales puedan participar de lo religioso.

Abel en cambio piensa que sí es posible, y no se opone a ser representado por una persona abiertamente religiosa. Pone el ejemplo de su compañero de organización, Carlos Sánchez Mato, concejal del Ayuntamiento de Madrid, que se define públicamente como católico (Vidal, 2016).³¹³ Sin embargo, introduce la sugerencia de que la práctica religiosa se limite a lo privado: *«Yo creo que la religión es imparable. O sea, yo soy ateo y cada vez más ateo pero evidentemente cada uno puede tener fe y realizarlo en su casa y en sus espacios. A mí no me molesta que haya una mujer con velo representándome si lleva a cabo unas políticas progresistas, escucha a todo el mundo y es respetuosa con todo el mundo. No tendría que ser un problema para mí».*

Séfora piensa que no hay ninguna contradicción entre ser de izquierdas y ser religioso, pero sí que hay gente de izquierdas que lo percibe así. Sin embargo, ella habla desde una perspectiva de persona no religiosa, que considera que el modo de compatibilizar religión e ideología supone un reparto entre lo público y lo privado:

La percepción es que si eres de izquierdas tienes que rechazar lo que es la religión, y no tiene que ser así. Es decir, una cosa es la cuestión política y otra cosa es la cuestión religiosa. Como te decía antes, para mí la religión es algo que tienes que hacer tú en tu ámbito privado, ¿no? Sin embargo, la participación, la incidencia política, no lo haces en tu parte privada sino al contrario, en lo público. Es decir, si yo quiero militar políticamente no voy a militar en mi casa los sábados por la mañana, tendré que participar en las organizaciones o en los partidos políticos de referencia. Sin embargo, la religión no.

³¹³ Carlos Sánchez Mato, militante de IU, ha sido concejal de Ahora Madrid (2015-2019) y delegado del Área de Gobierno de Economía y Hacienda del Ayuntamiento (2015-2017).

La postura de Moisés, como hemos visto, es contradictoria. Por un lado, critica que los espacios de militancia LGTIBQ+ mayoritarios obliguen a elegir entre la religión y el activismo, con lo que viene a decir que creencia y política serían en principio compatibles (y de hecho Kifkif nace con la vocación de armonizar lo uno y lo otro). Pero por otra, piensa que *«definitivamente donde mejor estamos es en un mundo donde la religión se limita un poco a las creencias individuales que podemos tener cada uno»*, es decir, un reparto de espacios que excluye lecturas cruzadas como el feminismo islámico o el islam queer.

Débora, sobre el caso de Ilham Moussaïd, piensa que de producirse una situación similar en su espacio de militancia, ella no tendría problemas por lo que hace a la religión: *«No. Es verdad que tengo problemas para sentirme representada, pero estoy segura que si esa persona me representa es porque estamos en un grupo en el que de alguna manera hemos decidido que ella sea la que esté ahí y que compartamos una serie de objetivos comunes»*. Tampoco cree que la religión tenga que restringirse al ámbito privado, pero reconoce que es un tema que le genera muchas contradicciones. De alguna manera, la tolerancia hacia lo religioso forma parte de un ejercicio de no problematización de la diferencia y de eludir ciertos temas, que le parece imprescindible para tejer alianzas políticas amplias.

9.9.3.2. En principio no es compatible, aunque no hay hostilidad hacia las personas religiosas

Para Elisabet, coherentemente con su idea de que la religión es algo que debe ser superado, no es compatible, en principio, ser religioso y de izquierdas, salvo en el caso de formaciones que considera desideologizadas como el PSOE. Piensa que el caso puede darse, porque hasta cierto punto se puede hacer abstracción de las convicciones religiosas y focalizarse en la actividad práctica, pero que es una contradicción con la que la persona religiosa tendrá que lidiar. Es decir, asume que no serán los militantes laicos quienes señalen y cuestionen a la persona religiosa, sino que es esta la que inevitablemente acabará chocando con el entorno y dándose cuenta de que no está en su sitio:

Yo entiendo que partidos como el PSOE, pues pueden no tener problema. No sé. Pues como... bueno, pues si respetas el cristianismo en algunos de tus militantes pues por qué no vas a respetar el islam, ¿no? Yo creo que en el PSOE, sí. En otros, no sé. Es que me parece una incongruencia, ¿no? Es como por ejemplo, los espacios en los que yo milito. Pues evidentemente no habría un problema pues eso, cuando hablamos de militancia, cuando haces cosas por tu barrio, cuando reclamas pues ahí nadie te

pregunta ni te va a decir que te quites el velo. No. Pero bueno, yo entiendo que puede haber debates, pues... que se puedan dar situaciones en las que quizá la persona creyente de la religión que sea, pues que no se vaya a sentir cómoda, o que no se vaya a sentir en su sitio. Es como alguien que creyera en los partidos políticos,³¹⁴ pues es que tampoco se podría sentir del todo cómodo, ¿no?, o en el Estado, en las instituciones. Pues igual que en la religión, en un dios, es como... no. Pues es verdad que se puede trabajar, se puede hacer política sin entrar en esos temas pero es que quizá un día puedes entrar y chocar

Agar adopta una posición parecida: piensa que hay una incompatibilidad de base entre la religión y la militancia de izquierdas, pero reconoce que el caso se da y que en cualquier caso son quienes pretenden compatibilizar ese doble vínculo los que tienen el problema:

En CGT, te puedo hablar de CGT, no hay un rechazo específico al musulmán. Hay un rechazo específico a lo religioso. Curiosamente tenemos un par de curas afiliados a CGT y a mí me parece absolutamente estrambótico, no por CGT sino por ellos mismos. Pero bueno, están afiliados y hacen su labor. En CGT —yo te hablo de CGT porque es donde he militado— hay un rechazo por ideología a la cuestión religiosa —no específicamente musulmana—, sí. Yo no sé, a nadie se le pregunta: «¿Tú eres creyente?», o sea que yo me puedo afiliar y ser una católica fervorosa, a mí nadie me pregunta.

Lea, en principio, está en contra del uso de símbolos religiosos en el espacio político. Piensa que si hubiera participado en el debate del NPA habría estado a favor de la candidatura de Ilham Moussaïd, pero cuando surgen ejemplos relacionados con el cristianismo es más inflexible. Tomando el ejemplo, más cercano, de Carlos Sánchez Mato, piensa que un representante político que sea adepto de alguna religión no debe hacerlo visible ni siquiera a título individual y en ese sentido preferiría que Sánchez Mato se abstuviera de visibilizar su condición de cristiano y de hablar públicamente de religión mientras está en el cargo. Sugiere que la pertenencia religiosa y la militancia política suponen una doble militancia y una doble fidelidad con las que es difícil lidiar, tanto para las personas concernidas como para aquellas a las que representan, en caso de tratarse de representantes políticos.

³¹⁴ Habla, naturalmente, del espacio de los movimientos sociales, desde una posición muy reacia al ámbito partidista, como ya se ha dicho al examinar su postura discursiva.

9.9.3.3. No es del todo compatible, y es lógico que haya cierta desconfianza hacia las personas religiosas

Para Eva, «*sería controvertido que alguien de izquierdas no fuera laico*» (parece usar el término en el sentido de no religioso), aunque reconoce que existen ejemplos como el del concejal Carlos Sánchez Mato, que es cristiano de base. Por eso, piensa que de producirse un caso como el de Ilham Moussaïd, llamaría más la atención el hecho de que fuera religiosa que el hecho de llevar un pañuelo, ya que a su juicio este se interpreta más como signo de pertenencia cultural que de fe religiosa. Su afirmación inicial incluye su propia opinión y la constatación de un estado de cosas.

Para Dina, la religión interfiere con las prácticas sociales hegemónicas, y en particular con aquellas a las que nos estamos refiriendo en la conversación, que son las asociadas a la socialización informal en ámbitos progresistas o del activismo de izquierdas. Por eso las personas visiblemente musulmanas, y en concreto las mujeres con hiyab, participan menos en el espacio público, incluido el espacio de militancia:

Yo creo que la religión es un problema, para mucha gente. Ser practicante de religión en general, y de religión musulmana últimamente, más. Porque hay una tendencia a rechazar la religión musulmana de una manera bastante notoria, ¿no? Sí es una realidad. [...]

Hay personas que han aprendido a coger estrategias, porque yo lo veo, ¿vale?, lo veo en la calle, lo veo en la vida cotidiana, personas musulmanas que han aprendido a transformar estrategias para que no sea muy visible su práctica religiosa. ¿Qué pasa? Que para las mujeres es más complicado, porque si la mujer quiere practicar la religión hay una simbología detrás, el símbolo este que no se puede tolerar en ninguna parte del mundo [ríe], el pañuelo. Entonces claro, por eso hay más hombres que mujeres también en otros espacios públicos.

En el caso de la izquierda, piensa que existen contradicciones evidentes: «*Si eres musulmán y quieres pertenecer a la izquierda puedes tener problemas*». Esos problemas se refieren en parte a la interacción social (llevar pañuelo, no consumir alcohol o cerdo, aspectos que pueden hacer a la musulmana o musulmán demasiado extraño al grupo social) pero también en parte a la propia incompatibilidad «lógica» entre religión e izquierda, «*porque también la izquierda no defiende la religión, en general, ¿no? Yo creo que también hay una parte lógica*». Sin embargo, como hemos visto más arriba, Dina piensa que esta crítica o esta desafección de la izquierda respecto a lo religioso no siempre

se explicita, al menos en el caso de la religión musulmana, por temor a ser tachado de racista.

9.9.3.4. Debería ser compatible, pero hay hostilidad hacia las personas religiosas

Jacob piensa que no debería haber incompatibilidad de principio entre religión e izquierda, pero que de hecho se da esa incompatibilidad y hasta un racismo islamófobo de izquierdas fundado en el laicismo. No obstante, señala también que la izquierda no es uniforme y que su espacio de militancia no es hostil a lo religioso. En relación con la posibilidad de que se diera en España un caso similar y si sería tan problemático como en Francia, dice: *«Ahí ya dependerá de la izquierda a la que te refieras, probablemente. Es decir, yo sí que tengo la impresión de que en las organizaciones de la izquierda revolucionaria, por llamarlo de alguna forma, anticapitalista, etcétera, no. Yo creo que no. Yo creo que no. Si hablamos de las organizaciones tipo Izquierda Unida, probablemente sí. Y no te hablo del Partido Socialista. Probablemente sí»*. Piensa que en la «izquierda anticapitalista» española el tema religioso y el del hiyab en particular no se constituiría en tema de debate como en Francia:

La sensación que yo tengo es que dentro de la izquierda anticapitalista del Estado español es un debate que no genera tanto... No sé, no me quiero mojar, no me quiero mojar en abstracto porque nunca se sabe. Pero no es un problema que yo perciba, por decirlo de alguna forma. No es un problema que si ahora apareciera una militante con un velo surgiera un debate abierto de: «Te tienes que quitar el velo, porque si no, no estás representando el laicismo». Es decir, yo he militado con compañeros y compañeras del cristianismo de base y con monjas y con curas obreros y no hay ningún problema.

No obstante, también piensa que para las posiciones políticas francesas más afines a IZAR tampoco es un problema, pese a lo diferente del contexto:

El debate francés es que se da en Francia. Es decir, que es que yo creo que eso también habrá que entenderlo. Es decir, es que el debate allí es otro, está a otra... siempre lo ha estado, está a otros niveles. Otra cosa es que, evidentemente, la organización, nuestra organización con la que nosotros mantenemos relaciones allí, ¿no?, porque el NPA nosotros mantenemos relaciones con el NPA, ¿no? Pues con los compañeros de Anticapitalismo y Revolución³¹⁵ no te van a decir una cosa diferente

³¹⁵ Anticapitalisme & Révolution (A&R), corriente del NPA fundada en 2013. Véase <https://anticapitalisme-et-revolution.blogspot.com/> (consulta: 3/1/2019).

a la que te estoy planteando yo, por mucho que ellos sean franceses, no te van a plantear una cosa diferente. Pero es verdad que el estadio del debate es completamente diferente.

Noé piensa que es perfectamente posible «*tener sentimientos religiosos*» y ser de izquierdas, pero que en la práctica una parte de la izquierda rechaza esa idea:

Cuando tengamos segunda y tercera generación de musulmanes —y no solo de musulmanes, por qué no también ortodoxos, en un momento determinado, o evangélicos— que concurran a la izquierda se sentirán rechazados por una parte de esta izquierda, que es incapaz de comprender que se puede ser, se puede ser perfectamente religioso... tener sentimientos religiosos, ser laico y ser de izquierdas.

Pone el ejemplo de la teología de la liberación. Noé comenta la experiencia salvadoreña, con la que está familiarizado, en la que la cúpula del partido comunista se da cuenta de que «*la forma que tienen de llegar al pueblo es a través de los catecismos, y se hacen todos catequistas y a través de la Iglesia de base es como logran convertir a una parte importantísima del pueblo de El Salvador en guerrilleros*». Ahora bien, ¿la apertura a lo religioso es admisible únicamente como estrategia o realmente piensa que no existe contradicción de base entre religión y revolución? Noé considera que no existe contradicción si se separan las convicciones personales de las jerarquías religiosas, porque son estas últimas las que intentan imponer las creencias. Incide en la dimensión personal de la creencia, pero no parece sugerir una separación entre lo público y lo privado sino más bien entre la creencia y la institución religiosa: «*Mientras sea a título personal no me parece contradictorio con un proceso revolucionario*».

Rebeca es militantemente musulmana y militantemente de izquierdas, pero reconoce que es algo que genera mucha extrañeza:

Recuerdo con lo del 15 M, cuando estábamos [...] acampados en la plaza, ¿no? Había peña que hacía yoga, ¿vale? No pasaba nada. Yo recuerdo una vez que se me ocurrió hacer el salat. ¿Para qué? ¿Para qué hice yo aquello, sabes? Todo el mundo así mirándome, tenía como un corro detrás de gente y muchos venían a preguntarme que para qué lo hacía. «Pues por lo mismo que esos hacen yoga, lo mismo, para estirar, para desentumecerme las carnes», ¿no?

Igual que otras personas musulmanas o leídas como tales, Rebeca dice que en sus espacios de militancia debe estar constantemente justificándose:

Que tengas que estar por ejemplo justificando todo el tiempo el porqué de tus cosas o que en cualquier momento alguien dude de que puedas ser musulmana y feminista, musulmana y de izquierdas. O que te pregunten que qué dice el Corán sobre el capitalismo o cosas de estas, ¿no?, yo qué sé, las cosas del mundo. Que al final no es... al final los grupos en los que tú te metes de izquierdas, en los que yo me he metido de izquierdas o en los que he estado o lo que sea están muy contentos de tenerte allí pero siempre pues como que dudan un poquito, ¿no?, de tu verdadera rojidad.

Miriam se queja de lo mismo: «*La gente me está preguntando todo el día que por qué no bebo cerveza y que por qué no como jamón*», y cuenta que su militancia en Corriente Roja es una invitación constante a justificarse: «*¿Y cómo llevas eso de ser musulmana y ser feminista?*» O: «*Tía, qué surrealista que seas mora y comunista*». Reconoce que esa doble pertenencia es posible porque en realidad su religiosidad es más una posición política que realmente religiosa:

Yo no soy una persona declaradamente religiosa. Entonces, creo que para mí ha sido más fácil entrar en ese mundo del «movimiento obrero, español», que a mí me encanta, pero que para mí ha sido más fácil. Yo no he entrado a un movimiento a disputar políticamente una asamblea con feminismo islámico. Que yo a lo mejor he soltado referentes míos, culturales, árabes. Pues yo qué sé, decir: «Pues Leila Khaled ya existía antes del movimiento feminista, no sé qué, no sé qué». O coger y decir: «Bueno, pues Umm Kulthum cuando aquí todavía se llevaba velo, pues no lo llevaba». Sí que he intentado disputar a ese nivel de romper con el estereotipo de la mujer árabe o mora.

Pero, por ejemplo, si a mí me preguntas: «Tía, ¿el islam juega un papel en tu activismo político?» No, ninguno. Ninguno, pero porque generalmente yo cuando tomo decisiones vitales en mi vida no pregunto: «¿Y Alá qué pensará?» Ahora si a mí me preguntas: «¿Eres musulmana?» Sí, pero yo creo que por una cuestión de que vivo aquí, que vivo en España. O sea, quiero decir, yo desde pequeña a mí nunca nadie me ha preguntado si soy musulmana pero todo mundo lo ha dado por hecho cuando he dicho que soy libanesa.

[...] O sea que sí que es parte de mi vida. He rezado con mi abuela. Pero para mí es una pregunta complicada porque para mí no es una cuestión fundamental la religión en mi acción política.

Su propia forma de concebir lo religioso está supeditada a sus ideas políticas: «*Si a mí me preguntas: "¿Allah existe?" Pues no lo tengo claro y también te digo que si Allah es*

machista, homófobo y racista y cabrón y tal, pues quiero elegir otro. O sea quiero decir que no me rijo por sus normas».

Enoc viene a confirmar lo que dice Dina: la religión sí desentona en los ámbitos de izquierda, *«pero la gente disimula»*. Es decir, que no critica abiertamente la religión, pero hace comentarios cuyo objetivo es, indirectamente, *«demostrar que eso son gilipolleces, lo que estás haciendo»*. A Enoc le parece una muestra más del contraste que hay entre los discursos y las prácticas:

Hay gente que son muy respetuosos, hay gente que son muy democráticos. Gente que lo dicen verbalmente pero luego en tus actuaciones no. [...] Tú, Dani, puedes decir que tú estás a favor de la libertad de las personas, ¿no? Pero al mismo tiempo estás en contra de que la gente se vaya a rezar a la mezquita. Porque te parece una tontería. Vale, a ti te puede parecer una tontería, pero a la vez también tienes que respetar a gente que lo quiere hacer. Igual que la gente que va a la iglesia. A ti te parece una tontería, una mierda, ¿vale?, te lo puede parecer, por supuesto, es nivel personal. Pero claro, pero si yo quiero ir a la iglesia eso depende de mí también. Entonces, ¿qué pasa? Tenemos que respetarnos. Si no hay respeto no hay democracia.

Piensa que la intolerancia o la displicencia que se muestra en ambientes militantes respecto a la religión contrasta con el esfuerzo de adaptación que se exige a personas que proceden de otros contextos culturales para adaptarse a las exigencias del campo:

Yo tengo muchos amigos que son homosexuales, tanto mujeres como hombres, ¿vale? Y si yo soy capaz, como musulmán o como me han educado, desde mi cultura, si yo soy capaz de reconocer el derecho de la persona y estar a favor y luchar por ellos... Y ellos que dicen «lucha por nuestros derechos, contra la discriminación sexual», etcétera, etcétera, etcétera, pero ellos al mismo tiempo, muchos homosexuales no respetan a otra persona por su creencia. Y yo sé lo que estoy diciendo. Eso no lo van a decir públicamente, pero yo sé lo que estoy diciendo.

Un argumento similar utiliza Abraham cuando para apoyar su idea de que *«el racismo es un problema social, primero, y las problemas social hay que trabajarlo desde la educación»*, asimila el racismo al machismo y al esfuerzo que ha tenido que hacer él mismo como persona educada en una sociedad patriarcal para tratar de superar ese machismo.

9.10. Islamofobia y género

Ves a una mujer con pañuelo y al lado a otras mujeres españolas o de otras identidades y la miran o con pena, porque piensan que es una mujer sumisa, que está totalmente reprimida, o la miran con miedo. Son las dos opciones. (Séfora)

Decíamos en la introducción que la islamofobia es siempre una cuestión de género, no solo porque las mujeres se vean afectadas más que los hombres, sino sobre todo porque la «salvación» de las mujeres musulmanas es uno de los mitos centrales sobre los que se construyen los relatos y prácticas islamóforos. En las entrevistas, sin embargo, la islamofobia de género es una cuestión poco evocada, en consonancia con la discreta problematización que se hace de la islamofobia en sí, y también quizás porque en España la vestimenta de las mujeres musulmanas no ha llegado a constituirse en un campo de batalla simbólico tan importante como, por ejemplo, en Francia. El primero de los dos puntos que integran este epígrafe se refiere precisamente a las percepciones sobre el pañuelo o velo islámico, y apuntan a que efectivamente, no se ha convertido en un elemento de debate dentro de la izquierda española, lo que no implica que sea un símbolo neutro o que no existan espacios de particular problematización del mismo, como la escuela pública. El segundo epígrafe muestra que, aunque no existen entre las personas entrevistadas imaginarios cerrados sobre las mujeres musulmanas, sí que emergen en algunos discursos ciertas dudas que remiten a imágenes de subordinación y falta de agencia.

9.10.1. El asunto del velo: ¿«Un melón que no se ha abierto»?

Aunque, como dice Ángeles Ramírez (2014b: 99), «la regulación vestimentaria del cuerpo de las mujeres musulmanas se ha construido como un inagotable espacio de conformación y concreción» de los debates sobre el islam en las sociedades europeas, las posturas que sobre el tema manifiestan las personas entrevistadas parecen dar la razón a Abel cuando dice que el tema del velo en España «es un melón que no se ha abierto», aunque solo en lo que se refiere a la izquierda y los movimientos sociales. Sobre si existe islamofobia de género en el conjunto social, hay disparidad de opiniones. Personas como Abel o como Eva tienden a pensar que no. El primero señala que es un problema quizás larvado y que en todo caso él jamás ha tenido una discusión sobre el tema. La segunda piensa que los *asuntos del velo* son asuntos más ligados a Francia y no especialmente

relevantes en España, salvo casos puntuales. Piensa que los españoles, *«por proximidad cultural, física, de color de piel»* (con los norteafricanos) no asocian el uso del pañuelo a un sometimiento machista y que el debate que surge ocasionalmente en este sentido está *«muy forzado desde arriba»* por cálculos políticos. Mientras que en Francia se daría de forma más espontánea por preocupaciones más arraigadas ligadas a *«la conciencia de ciudadano universal»*.

Ismael piensa que *«en Francia se ha articulado la cuestión de una forma mucho más reaccionaria, e incluso la izquierda ha tragado con ello. Y en España no tanto. Pero puede pasar, perfectamente»*. Otras entrevistadas piensan que de hecho está pasando y sí señalan la existencia de una fuerte islamofobia de género en la sociedad. *«Mis amigas que llevan velo sufren una islamofobia que cuando a mí me lo cuentan no me lo creo»*, afirma Míriam. También Séfora, que dice no ser personalmente víctima de islamofobia, piensa que *«la islamofobia de género es algo brutal»*. Dina señala que si ser musulmán o musulmana *«es un problema, para mucha gente»*, para las mujeres lo es aún más porque no pueden disimular su práctica religiosa tan fácilmente: *«Para las mujeres es más complicado, porque si la mujer quiere practicar la religión hay una simbología detrás, el símbolo este que no se puede tolerar en ninguna parte del mundo [ríe], el pañuelo»*. Esa es la razón, dice, que entre la población de origen musulmán haya más mujeres que hombres en los espacios públicos.

Adán piensa que las mujeres son particularmente *«víctimas de la islamofobia, por un lado, porque son más visibles, es decir, normalmente cuando alguien ve a un señor con chilaba nadie dice nada, y cuando alguien ve a alguien con un velo, grrr [ruge], ya te pones en no sé qué, ¿no? Y se ve en el metro, se ve en no sé dónde... bueno, no se ve mucho, pero cuando se ve son los casos que más se ven»*. Pero al mismo tiempo señala que *«también son víctimas del islam o de una parte del islam, ¿no?, es decir, la más intolerante o más no sé qué, pues evidentemente también lo padecen, no vamos a decir que... que no sufran eso en determinados países, es evidente. En Arabia Saudí, la rebelión que hay ahora en Irán de las mujeres...»*. No obstante, cree que esto último no ocurre en España. Lea también es consciente de que el hiyab aumenta la probabilidad de sufrir violencia racista: *«Que lleven tapada la cabeza hace que la gente reaccione contra ellas además como oprimidas de su cultura o de su propia sociedad, o de su raza»*.

¿Es realmente irrelevante la cuestión del hiyab en la izquierda? Dina piensa que aunque existe cierta autocensura para no caer en complicidades con el discurso islamófobo, los espacios de militancia no son amigables con lo religioso —y menos cuando lo religioso se contrapone a prácticas sociales como la socialización en torno al consumo de alcohol— y que por tanto cuanto más visible sea la identidad religiosa, menos probable es la participación en un espacio militante.

Rebeca es la única entrevistada que lleva hiyab, y cuenta de sus problemas en espacios militantes:

A ver: al principio, cuando no te conocen, ¿no?, por ejemplo, yo llego a un... con mi pañuelito... Bueno, es que claro, vosotros me habéis conocido en Madrid con el pañuelo así puesto [tipo turbante], que parezco muy ethníe y muy tal, pero cambia mucho cuando una va con el pañuelo atado a la barba, ¿no? Yo llego a un sitio, me ha pasado por ejemplo, recuerdo [...] los anticapitalistas, la escuela de verano de Izquierda Anticapitalista en Segovia [...]. Recuerdo ahí por ejemplo que fui a una de estas, a una charla, ¿no?, de feminismo. Y yo fui pues con mi pañuelito así atado y tal, me presenté allí y bueno, allí todas las que había, todas las mujeres —la mayoría eran mujeres— iban todas muy modernas, con una estética además muy moderna, muy rompedora, había feministas de todas las... como de varias generaciones, por así decirlo, todo.

Bueno, pues yo recuerdo que cuando... pues yo estaba allí y la gente me miraba muy raro, me miraba muy raro, me miraba muy raro. Bueno, yo allí callada. Y cuando acabó la ponente de hablar pues se pidieron palabras, ¿no? «A ver, ¿alguien quiere hablar?» Y recuerdo que casi toda la asamblea, casi todos los que estábamos allí, que bueno, seríamos unas veinte o veinticinco, recuerdo que casi todas las que estábamos levantamos la mano para hablar. Y yo recuerdo que a mí, que no la levanté la primera, me dieron la primera palabra. Dijeron: «A ver, la chica, la chica, la que está allí, que hable la chica». Porque es como: «Ay qué interesante, la única mora feminista con el... con la cabeza... que a lo mejor nos va a pedir ayuda para quitarse el pañuelo», ¿no?, alguna movida de estas. Y recuerdo que me dieron la palabra. [...] No me acuerdo de la intervención que hice pero recuerdo que no fue pidiendo ayuda, recuerdo que fue además haciendo como una crítica, ¿no?, una cosa así. Y me acuerdo que se lo tomaron como hasta mal, ¿no?, como diciendo: «¿Pero tú qué estás diciendo?», ¿sabes?, y enseguida como que se pusieron nerviosas porque no estaba yo ahí diciendo: «Ay, por favor, gracias por ilustrarme», ¿no? Entonces, eso, me pareció muy significativo que todos decidieran que la primera que iba a hablar iba a ser yo. ¿Por qué yo? Discriminación positiva de esta que se llama, ¿no?

Agar, pensando en el caso de Ilham Moussaïd y de su propio espacio de militancia, CGT, conjetura que una militante con velo no sería bien recibida: *«Yo no creo que se recibiera muy bien, no tanto que se rechazara, no me puedo imaginar, igual sí, pero no me quiero imaginar que en un movimiento libertario se rechace a alguien por... —vamos, yo no lo haría— porque va velada»*. No obstante, señala que su opinión es particular porque ella considera que el uso del velo no es una cuestión religiosa sino cultural. Volveremos más adelante sobre esto último. Jacob, por su parte, señala que sí existen en ciertos sectores de la izquierda discursos explícitos sobre la regulación vestimentaria del cuerpo de las musulmanas. Estos se dan particularmente dentro de la escuela, que es uno de los espacios preferentes de intervención disciplinaria sobre el cuerpo de las mujeres musulmanas (Mijares, 2014):

No ha sido poca la gente con la que yo he podido hablar, más mayor sobre todo, de izquierdas y que se autorreconoce de izquierdas, que con el caso de Valencia, de lo que pasaba en la Comunidad Valenciana... [estira la palabra].³¹⁶ Como los debates sobre el velo en los colegios, con el burka, hay una tendencia permanente a la culpabilización de la mujer, a obligarla, «la mujer tiene que hacer... vamos a liberar a la mujer musulmana», ¿no?, «y como adalid de la liberación de la mujer musulmana vamos a prohibir el velo, vamos a prohibir el burka, vamos a prohibir...». Es decir, como la gran forma de responder a ese tipo de problemas. Desde mi punto de vista eso es una forma puramente racista de resolver los problemas.

Entre las personas entrevistadas, solo dos abordan la posibilidad de una regulación vestimentaria parcial. Una de ellas tiene una relación cercana con el islam y la islamofobia de género y otra es de las más alejadas de cualquier tema que tenga que ver con la diferencia cultural. La primera es Séfora:

Yo estoy en contra del hiyab. O sea, yo no me lo pondría y no me parece que sea... me parece que es un símbolo identitario de las mujeres y que ahora más que nunca en los últimos años sobre todo después de los atentados del 11 S, las mujeres musulmanas o de origen musulmán se lo han puesto precisamente para demostrar su posición como... aferrarse más a su... como un símbolo identitario. Pero estoy a favor que las mujeres decidan cuándo y cómo se lo ponen. Pero no las niñas: las mujeres. Es decir, una niña de siete años no tiene la conciencia como para elegir, una mujer de veinte, sí.

³¹⁶ Es decir, estira la palabra para dar a entender que el resto se infiere: se refiere al debate de agosto de 2018 sobre las clases de religión islámica en la escuela valenciana.

[Entrevistador:] *¿Estarías a favor de que se regulara el uso del pañuelo en niñas, por ejemplo, en los colegios?*

Yo lo prohibiría.

La otra es Sara. Aunque como veremos más adelante, alberga muchas dudas sobre el significado del hiyab y el derecho de las administraciones a intervenir en la manera de vestir de las personas, piensa que sí podría estar justificada, «*por cuestión de seguridad*», la prohibición del velo integral:

Yo la verdad es que personalmente en ese debate, creo que lo único que puedo hacer —o sea, ahora no estoy pensando como política sino como persona— es ser receptora de lo que hay, es decir, creo que no tengo ningún derecho yo a decidir o no si eso es bueno o malo. Me puede provocar conflicto, puedo no entenderlo, pues si tendré la oportunidad tengo que conocerlo. Entonces creo que la Administración no debería regularlo. Quizás la única duda que me plantea, que entiendo que también está en el debate, cuando se va completamente tapado, por cuestión de seguridad y esas cosas, ¿no?, que entiendo que eso es otro elemento del debate, pues ahí tendría mis dudas.

Su experiencia directa del tema es escasa, y en relación con el velo integral no es algo que haya visto en un contexto español: «*Yo me acuerdo de estar en Berlín y sí que había bastantes mujeres tapadas enteramente y me impactaba muchísimo. Pero vuelvo a decir, a mí me impacta, pero que algo me impacte a mí no tengo derecho a intervenir en ello. Ahora, como política pública lo del velo integral no lo tengo tan claro*». Hablamos de que en España si no está extendido el uso velo integral como práctica social, sí tiene cierto predicamento su prohibición como práctica política, a través de las regulaciones de algunas administraciones locales. Apparently, Sara no piensa que exista una conexión entre la prohibición del «*burka*» e intereses electorales, sino más bien lo interpreta como una reacción culturalista, de afirmación de la cultura propia, ante una práctica aún no concretada en España pero sí latente.

Otras personas se manifiestan claramente en contra de su regulación, pero sus argumentos insinúan que consideran el velo como algo en última instancia indeseable. Sin referirse de manera explícita al hiyab, Moisés piensa «*no hay un feminismo islámico, como tampoco creo que hay un activismo LGTB musulmán*», de manera que en realidad se trata de identidades contradictorias. Lea piensa que prohibir el velo es fomentar su uso, y por tanto sugiere que la identidad que se refuerza mediante el uso del velo es ilegítima (Mijares, 2014: 207):

Bueno, a mí es que me parece terrorífico lo de intentar regular el velo porque además yo creo que las... o sea, pues todo lo que ha pasado en Francia, ¿no?, yo creo que no hay nada peor que prohibir una cosa para que la gente quiera... quiera hacerlo más, al final yo para mí creo que ahí lo que estás fomentando es la propia identidad de las personas, ¿no?, al final haces que la gente quiera identificarse... Porque tú les estás diciendo que lo que ellas son está mal y, además, que lo quieres regular porque es que está fatal, entonces eso lo que provoca para mí es incluso el efecto contrario, que es que esas personas quieran identificarse más como lo que son y ponerse el velo cuando muchas veces igual ni siquiera se lo... Y al final si tú no lo prohíbes, si tú no lo regulas, seguramente sigan su recorrido y muchas de estas chavalas, por ejemplo, que se ponen el velo se lo terminen quitando, ¿no?

Para Lea, el velo es una imposición cultural similar a otras que pesan sobre las mujeres, y en ese sentido el debate sobre si es una decisión propia o no pierde definición, en la medida en que no puede afirmarse en general que las disposiciones sociales (los *habitus*) sean un acto libre:

Es como depilarse o no depilarse, yo ojalá llegue el día en que nadie se depile y no me tenga yo que depilar, pero yo lo hago porque siento que es una opresión sobre mí que me aplasta y me dice que si yo voy a trabajar con el sobaco lleno de pelos todo el mundo me mira y me mira mal e incluso igual hasta me afecta a mis relaciones laborales, con lo cual lo hago. Pues todo ese tipo de cosas de manejo de la mujer y de opresión a la mujer, para mí el velo es uno más. Tanto si lo decides porque tú quieres llevarlo como si no lo quieres llevar, como si alguien te obliga, como si es decisión propia. Al final es algo que alguien dice que tienes que llevarlo.

Ismael no deja ver que considere el velo como algo intrínsecamente negativo, pero al establecer la escolarización como una herramienta para cuestionar —«repensar»— su uso, por un lado parece predecir que el velo es el resultado de una trayectoria educativa previa más bien pobre, y por otro sugiere que la escuela es el espacio de concreción de un paradigma liberatorio de las mujeres musulmanas (Mijares, 2014): «*Recuerdo que este tema salió y que Santiago Alba Rico sacó un artículo muy bueno relativo a lo de la defensa de que una niña llevase un velo en un colegio. O sea, yo no defiendo los crucifijos en un colegio, pero sí que defiendo que una niña vaya al colegio con velo, entre otras cosas porque excluir a esa niña de la educación es excluirla de las herramientas que le pueden hacer repensar si ponerse o no ese velo*».

Un tercer grupo pone de manifiesto una posición neutra respecto al hiyab, es decir, no lo consideran de un modo negativo ni hacen demasiadas cábalas sobre su significado o el

contexto de su uso. Por tanto no consideran que deba intervenir sobre el mismo de ninguna manera, directa o indirecta.

Jacob, como hemos visto, piensa que no debería haber incompatibilidad de principio entre religión e izquierda y que en su espacio de militancia y otros afines no se plantearía un problema si hubiera militantes con velo. No obstante, mantiene cierta reserva: *«No sé, no me quiero mojar, no me quiero mojar en abstracto porque nunca se sabe. Pero no es un problema que yo perciba, por decirlo de alguna forma. No es un problema que si ahora apareciera una militante con un velo surgiera un debate abierto de: "Te tienes que quitar el velo, porque si no, no estás representando el laicismo"»*. Él atribuye ese tipo de actitudes a otro sector de la izquierda, como IU y, sobre todo, el PSOE.

Abel, militante de IU, manifiesta no tener ningún problema con el hiyab. Cree que hay que disociar su uso de los estereotipos negativos que arrastra:

Cuando he estado en Túnez, en manifestaciones feministas hay tanto mujeres que llevan el pelo suelto, el pelo largo, como mujeres que sí se ponen el pañuelo. Creo que hay que entender también la visión que tienen desde el otro lado. O sea, aquí vemos la cuestión del pañuelo como una cuestión de sumisión y hay muchísimas mujeres que llevan el pañuelo y tienen referentes mujeres que son científicas, que son maestras, que son médicas... O sea, que por una parte hay que... quitar la asociación directa que se hace entre llevar pañuelo y no tener educación, estar sometida, etcétera, ¿no?

Judit, del PSOE, si bien está totalmente en contra de la religión en el currículo escolar, no rechaza el uso del hiyab en la escuela, fundamentalmente porque al margen de las interpretaciones que se le quieran dar a esa prenda, su empleo es privado y no afecta a la laicidad del espacio público:

Si yo no quiero ver un crucifijo en un aula es que no quiero ver ningún otro signo. No lo quiero. ¿El pañuelo es un signo religioso? Yo creo que no. Bueno, a lo mejor... Creo que es un signo diferenciador. Puede serlo. Y no sé, bueno, que a mí no me molesta la gente que lleva pañuelo, es que no me molesta. O sea lo que sí que me molesta es que se use el aula para dar doctrina. Eso sí me molesta. ¿Que llevas un pañuelo? Bueno, pues es que a lo mejor yo llevo un crucifijo aquí puesto, no lo sé. Lo tengo que meter en ese halo de normalidad, no puedo mirar todo lo que me hace diferente.

Una estrategia para normalizar el velo y encajarlo en los marcos de pensamiento laicos es despojarlo de su significado religioso y considerarlo una práctica meramente cultural, o una especie de moda. Séfora por ejemplo se pregunta: *«¿Por qué tantas chicas llevan hiyab? Yo he visto a chicas con hiyab, marroquíes, fumando, bebiendo, prostituyéndose, y llevan hiyab. Con, bueno, una forma de vestir exageradamente provocativa y es: "¿Para qué llevas el hiyab?" Bueno, porque el hiyab es su signo identitario»*. Raquel, que admite tener una idea muy poco clara de lo que significa el velo, también dice: *«Creo que es diferente la que se pone el velo aquí de la que se pone el velo en su lugar. Porque creo que la que se pone el velo aquí tiene parte de identidad, de querer mostrar una identidad, de querer no olvidar de dónde viene y que nadie lo olvide, también»*, mientras que *«allí»* (*«en cualquier país de religión islámica»*) quizás los motivos no están tan claros porque pueden existir obligaciones legales o sociales al respecto. Lea, como hemos visto, también relaciona el velo con una cuestión identitaria.

Adán desgrana una serie de explicaciones alternativas a lo religioso:

Yo por ejemplo las que conozco que son muchas chicas jóvenes que van con su pañuelito y tal, vamos, me parecen que no lo sufren, no lo padecen, y además creo que muchas veces se lo plantan por un tema ideológico, es decir para decir: «mira, soy... me siento orgullosa», aunque luego no crean en nada. Yo creo que lo hacen también muchas veces, bueno, por un tema político, ¿no? Las señoras mayores, también las que conozco, yo creo que son... es un matriarcado muy fuerte, muy fuerte. Cuando dicen que las mujeres son no sé qué es que no me lo creo, no me lo creo... Y luego evidentemente hay un comportamiento machista y no sé qué pero como tenemos todos. [...]

Yo por ejemplo en estos años con el Ramadán,³¹⁷ que he hablado con muchísimas chicas jóvenes que van con su pañuelo, con su no sé qué, ahí hay de todo. Personas que podríamos considerar como muy integristas de creencias a otras absolutamente liberales que se ponen el pañuelo igual. Yo me acuerdo una chica en Marruecos, muy amiga, que me decía que iba con el pañuelo por la mañana porque así llegaba media hora antes. Se duchaba, se lo ponía y a la universidad. Decía: «No me tengo que peinar». O sea: «Por la noche ya me arreglo ya cuando salgo a ligar, no a ligar pero cuando salgo de paseo ya me arreglo, ¿pero ahora? Me puedo quitar un problema», ¿entiendes? No, yo creo que la mayoría de las chicas jóvenes no tienen ningún problema [con el pañuelo].

³¹⁷ El Festival Noches de Ramadán, del que es organizador.

También Agar considera que el uso del velo no es una cuestión religiosa sino cultural, aunque no excluye que dentro de esta práctica cultural pueda existir algún tipo de coerción familiar o social: *«La cuestión del velo en muchas de las mujeres —bueno no sé si en muchas, no sé en qué porcentaje— no es una cuestión religiosa, es una cuestión cultural»*. Cuenta distintas anécdotas. Cómo en Palestina las mujeres con las que se entrevistaba se ponían el velo únicamente al salir al espacio público: *«Me dijeron: "Es una cuestión cultural. Para nosotros no significa nada"»*. O cómo se reencontró veinte años después con una chica saharauí, a la que conoció de niña, y llevaba el velo: *«"Aziza, ¿cómo...? ¿Y el velo?" "Yo me encuentro más guapa". Esa fue la explicación. Porque ella no iba a la mezquita, no era practicante. "Yo me encuentro más guapa con el velo. Estoy más cómoda"»*. O cómo un amigo residente en Francia, cuando empezaron en aquel país los asuntos del velo, *«ataques a chicas, chicas expulsadas colegios»*, este amigo le dijo: *«"La mayoría de ellas no van veladas por el tema de la religión. Van veladas por el tema cultural. Porque en su familia se lo exigen, porque son muy tradicionales o muy conservadores, muy no sé qué, que en su familia se lo exigen, que se pongan... que se velen". Entonces, ¿qué derecho tenemos nosotros a imponer a alguien que violente su cultura, cuando no es nada agresivo hacia...? Hombre, si tienen algo en su cultura que es agresivo, pues sí»*. En ese sentido, equipara el uso del velo con aspectos de *«nuestra»* forma de vestir (escotes, pantalones cortos) que podrían ser llamativos en una sociedad islámica pero que a nosotros no nos llaman la atención.

9.10.2. Mujeres musulmanas, entre la normalización y la sospecha

Las personas entrevistadas en general tratan de evitar los estereotipos y estigmas asociados a la «mujer musulmana» como víctima pasiva de su cultura y su religión (Ramírez, 2010; 2011). Incluso cuando piensan que están incurriendo en ellos los atenúan, haciendo énfasis en la agencia de las jóvenes musulmanas o reduciendo el uso del velo a una cuestión meramente estética, identitaria o de moda, como si su significado religioso implicara reconocer la sumisión a una norma (lo que en el caso del islam se refuerza por la extendida traducción del término como *sumisión*). A pesar de ese esfuerzo desproblematicador o normalizador, por así decirlo, en varios de los discursos afloran reticencias o sospechas que sí remiten a esa construcción de las mujeres musulmanas como sometidas y víctimas. Jacob por ejemplo, que es una de las voces más abiertas a la inclusión de la diversidad religiosa en lo público y en el imaginario de la izquierda, no deja de referirse a los *asuntos del velo* como un problema: *«Es decir, como la gran forma*

de responder a ese tipo de problemas. Desde mi punto de vista eso es una forma puramente racista de resolver los problemas».

Eva, para demostrar que el activismo no problematiza la religión, recuerda que La Biblio (una asociación que daba clases de castellano a migrantes)³¹⁸ tuvo una oferta de cursos solo para mujeres, *«pensando en las dificultades que podrían encontrar mujeres musulmanas»*, pero a demanda de estas mujeres, no porque existiera una idea preconcebida de que las mujeres musulmanas no puedan mezclarse con hombres: *«Porque ellas lo decían, quiero decir que eran respuestas a una demanda que se veía, no era... no es que... a nadie se le ocurriría partir de ahí [separación por sexos]. A nadie. Hay sensibilidad política como para eso»*. A la pregunta de por qué existía esa demanda formulada por mujeres musulmanas, reconoce que al pensar las razones *«se activan algunos prejuicios»*, sin detallar más. He preguntado a miembros de La Biblio por aquellas clases, que dejaron de darse en 2012, y cuentan que fue una iniciativa debida a dos consideraciones: por un lado, a que podía haber mujeres que no acudieran a clase para no compartir espacio con hombres (por un tabú propio o por imposición del marido) y por otro que a las mujeres con hijos les podía venir mejor dar clases en un horario en el que los niños estuvieran en la escuela. La primera consideración al parecer suscitó un debate sobre si se debía o no aceptar una segregación de sexos y finalmente se impuso un razonamiento similar al que hace Ismael más arriba: proporcionar a las mujeres una herramienta de emancipación a través de la enseñanza de la lengua local podía estar temporalmente por encima de otras consideraciones. Lo más interesante es que en realidad aquel proyecto de clases no respondía a una demanda real de las alumnas sino a una serie de *suposiciones* por parte de las profesoras (españolas) sobre los tabúes sociales y problemas que enfrentaban las mujeres «musulmanas» (marroquíes, fundamentalmente). De hecho la iniciativa duró poco por falta de alumnas. «No fue una demanda de las alumnas, fue una sugerencia de las mujeres que se iban a encargar de las clases. Nos propusieron eso», me dice uno de los profesores de la asociación.

Eva pone otro ejemplo que, entiendo, pretende ilustrar la apertura de los movimientos sociales hacia personas musulmanas, por un lado, y por otro desvincular el islam del

³¹⁸ La Biblio fue una biblioteca autogestionada ligada al movimiento de okupación, fundada en 1994 y desaparecida en 2014. Gran parte de su actividad se dedicó a dar clases de castellano a migrantes y a otras actividades de contestación a las leyes de extranjería.

machismo puesto que habla de niñas cuyos padres (varones) y no sus madres (también musulmanas) les prohíben jugar al baloncesto. En este relato, los activistas «rescatan» a las niñas de la autoridad paterna y me resulta muy interesante por varias razones. Primero, porque de entrada contrapone el velo y el baloncesto, como si aquel fuera una barrera física, y asocia el velo con la prohibición de jugar, como si esa prenda constituyera una prueba de la subordinación de las niñas. En segundo lugar, por lo que Mijares (2014) llama el «efecto Persépolis»,³¹⁹ esto es, la percepción de la asociación de vecinos como encarnación de un proyecto emancipador para las niñas musulmanas, basado en «una socialización para la rebelión contra sus familias y contra el peso cultural que supuestamente estas les imponen» (Mijares, 2014: 209). Y en tercer lugar porque el relato está construido, como es habitual, a través de un testimonio indirecto cuya veracidad no se pone en duda a pesar de que las voces subalternas de las personas directamente concernidas (niñas y padres) están totalmente omitidas:³²⁰

Recientemente en el grupo de baloncesto de la Caja Mágica,³²¹ que es un... bueno, es una asociación, una asociación vecinal que fomenta el deporte con valores ahí de cooperación y tal, han conseguido que jueguen muchas niñas con velo y sus padres no les dejaban. [...] Padres masculinos hombres, o sea, no las madres, las madres sí que dejaban a las hijas, los padres no dejaban a las hijas. Y entonces han tenido que ir a las casas y convencerles para que las dejen jugar.

[Entrevistador:] *¿Por qué dices niñas con velo? Y no niñas musulmanas... O sea, quiero decir, ¿porque era un problema que afectaba específicamente a niñas que llevaran el velo?*

Se daban las dos circunstancias, que llevaran velo y que tal [que no las dejaran jugar]. Lo digo porque yo, si no, no las hubiera distinguido, ¿sabes? Y se da la... [reproduce

³¹⁹ Por el cómic autobiográfico *Persépolis*, de la iraní Marjane Satrapi (2000-2003), respecto al cual la crítica ha tendido a subrayar el aspecto de lucha de la protagonista contra las imposiciones del islam (el velo entre ellas), aunque el relato de Satrapi es en realidad mucho más complejo y ponderado.

³²⁰ El relato es bastante afín a la historia de las hijas del alfaquí de la Cañada Real que cuenta Laura Mijares (2014). El profesorado del instituto de secundaria donde estudiaban las tres hijas del alfaquí, inmigrantes marroquíes, consideraba unánimemente que el padre era un hombre cerrado que no permitía a sus hijas realizar actividades extraescolares e incluso veía con no muy buenos ojos su escolarización, por lo que el cuerpo docente se imponía la tarea de liberar a las tres hermanas de la tiranía del padre y de la tradición. En realidad esa percepción no tenía más fundamento que el hecho de que el padre ocupara una función religiosa en la mezquita y que las hijas llevaran velo. De hecho, en realidad era al revés: el padre no tenía ningún problema con la carrera académica de las hijas, al contrario, una de las razones por las que la familia había decidido emigrar a España eran las perspectivas de educación. Pero la autopercepción de los docentes y la escuela como parte de un proyecto civilizatorio laico se superponía a la realidad hasta eclipsarla.

³²¹ Caja Mágica es una instalación deportiva en el barrio de San Fermín (Usera).

las palabras de la asociación:] *«Estas niñas, y todas tenían velo, les ha pasado esto y estamos muy contentas de que estén con nosotras, porque para esas niñas que querían jugar al baloncesto ha sido muy importante y hemos conseguido que sus padres hombres las dejen».*

[Entrevistador:] *¿A qué asocias el velo tú?*

A la religión.

[...]

[Entrevistador:] *¿Qué asociación estableces entre que...? Porque jugar a baloncesto no tiene nada que ver con la religión, en principio.*

No, por supuesto que no debería, por supuesto... ya me dirás tú.

[Entrevistador:] *¿Qué asociación puede haber entre el hecho de llevar velo y el hecho de que su padre no las deje jugar?*

Para mí, machista. No tiene nada que ver con la religión, es una cuestión de machismo... Mi madre también me decía que no tenía edad para correr por la calle cuando me empezaban a salir las tetas. [...] Yo lo asocio a machismo.

[...]

[Entrevistador:] *¿Asocias que lo de llevar velo es una imposición paterna?*

No, yo asocio que llevar velo es una cuestión religiosa [...]. No tiene por qué [ser una imposición paterna]. Pero sí que a lo mejor está... se ha dado la circunstancia, pues... que las niñas que llevaban velo tenían padres machistas, más machistas... Pues igual hago yo esta asociación.

Una situación similar es la anécdota que cuenta Séfora sobre la propuesta de unas clases de natación solo para mujeres en Fuenlabrada. Al ser planteada por mujeres de origen marroquí, se interpretó como un intento de segregación por sexos de base religiosa y se denegó:

Recuerdo un grupo de mujeres bastante diverso, me decían: «Queremos hacer natación». «Pues ya está, vamos a montar una reunión con la concejala del PSOE, superfeminista [...] y se lo planteamos: «[Nombre de la concejala], ¿no crees que a lo mejor de los seis polideportivos que hay en Fuenlabrada, uno, si un martes por la mañana se limita solo el acceso a mujeres, no mujeres marroquíes sino mujeres en general, vamos a facilitar que ellas participen en espacios con otras mujeres de manera igualitaria donde se van a ver como iguales y va a ser un bombazo?» Dijo que no. Que eso sería volver para atrás. Cuando aquí, yo tengo cuarenta y cuatro años, y aquí en Madrid ha habido polideportivos donde el uso ha sido de mujeres. O sea, hay un montón de mujeres que no quieren, y que no son musulmanas, ¿eh?, que

les da vergüenza mostrar su cuerpo a otros hombres y no participan en esos espacios por ese tema. Hay un montón de hombres que también.

Agar, aunque trata de «normalizar» el hiyab disociándolo de lo religioso y asimilándolo a cualquier otro tipo de prenda, alberga por otro lado ciertas dudas sobre si su empleo no está coaccionado: *«Yo creo que es muy delicado el tema del... ese tema en concreto. Por mi desconocimiento de la comunidad musulmana, hasta dónde llega la imposición, hasta dónde llega lo religioso y hasta dónde llega lo voluntario. Es algo que yo me pregunto también. A mí me gustaría tener más... tener contacto con estas comunidades y saber y poder hablar con las mujeres y esto»*. Esas dudas se convierten casi en certezas que dibujan un panorama de «guetos» con normas sociales propias. En el discurso de Agar intervienen, como ella misma ha señalado más arriba, imaginarios tomados — indirectamente— del contexto francés.³²²

Más agresivo para ellas es no ponérselo. En su entorno familiar, en sus barrios, en sus guetos. Porque en París, por ejemplo... En Madrid yo no lo sé, bueno aquí hay una comunidad —en Vallecas—, hay una comunidad árabe muy numerosa, latinoamericana también, pero árabe muy numerosa, se ve a muchas mujeres veladas y no veladas. Pero la mayoría veladas. Y yo creo que más agresivo es para ellas, en su barrio, en su entorno cultural, no ponerse el velo. A mí no me gusta, como puedes imaginarte. Si ellas quieren ir veladas, me parece fenomenal. «¿Tú quieres ir velada?» «Sí, sí. Me encanta ir velada». Pues vale. Pues fenomenal.

Otras entrevistadas, como Sara o Raquel, manifiestan más dudas que certezas e incluso se plantean de manera autocrítica sus percepciones. Sara dice:

También yo cuando veo a una mujer toda cubierta, también me pregunto cosas. Evidentemente yo qué sé, también he pensado sobre estos temas y entonces no tengo una mirada tan... estigmatizadora, pero sí me... sí me provoca preguntas.

[Entrevistador:] *¿Qué preguntas?*

Bueno, pues pregunto... o sea, me pregunto como por la decisión, por qué se decide eso, por qué decides ir así, si lo decides o no. A la vez también muchas veces, yo qué sé, pues a veces veo con todos los... ¿no?, con los pañuelos, superguapas,

³²² En el discurso de Agar parece intervenir la imagen estereotipada de las *banlieues* francesas (periferias suburbanas) y otros barrios densamente poblados por inmigrantes musulmanes como guetos que se sustraen a las leyes civiles de los Estados europeos (McKinney, 2004; Guénif-Souilamas, 2006). Se trata de una imagen difundida en España, como puede comprobarse fácilmente haciendo una búsqueda en artículos de prensa y reportajes televisivos, y tiene su contribución netamente española en la serie de Telecinco *El Príncipe*, ambientada en el barrio ceutí del mismo nombre.

superalegres y digo: «Fíjate, si estas sí... o sea, no...» —es que me siento un poco ridícula diciendo esto [ríe]—, como que no interviene especialmente en la vida, ¿no?

También en el caso de Sara influye el contexto de otros países europeos y en particular el francés, que conoce de manera directa. Habla de un documental visto en la televisión francesa:

Yo me acuerdo que vi un documental sobre el tema y unas declaraciones de unas chicas que a mí me impactaron mucho cuando empezaron a echar a chavalas del instituto. Entonces había una [...] que había dejado de estudiar, y entonces ella estaba hablando, estaba diciendo lo que quería ser de mayor y tal y entonces de repente veías que era una chica que cumplía más que ningún francés los principios franceses, ¿sabes?, como los valores de la República [...]. Qué contradicción que esta chica tenga que salirse del sistema cuando en realidad lo tiene muchísimo más interiorizado en ciertos aspectos.

Raquel, en principio, piensa que la estigmatización de las mujeres musulmanas por su manera de vestir, tanto si es desde su sociedad o cultura de origen como si se hace desde la norma social europea, es ante todo una forma más de violencia de género. Habla con mucha prudencia de los significados del velo, cuestionando autocríticamente sus propias percepciones. Ella no tiene una idea definida de lo que significa el velo, y no se limita a echar mano de los estereotipos al uso que se vehiculan desde los medios de comunicación y mucha gente reproduce. Su fuente de información, más modesta, es de unas conocidas marroquíes, una de las cuales dejó de usar el velo al instalarse en España:

Lo que me decía era de que el velo no es así tan así que a las mujeres les encante llevar el velo, es que desde pequeñas te van... Es como con la religión, desde pequeñas te van acostumbrando, te van diciendo lo que significa andar con el velo, de qué te protege ese velo, te van... qué beneficios te da andar el velo, te dicen qué es lo que vas a lograr si siempre andás con el velo, cómo te van a ver los demás si siempre andás el velo, y cómo te verían si no... Desde pequeña te van creando un...cómo Alá te ve, ¿me entendés?, me decía.

A través de la misma fuente, señala que el uso del velo está mediado por la relación, a veces culpabilizadora, que las mujeres establecen con su cultura religiosa, así como por el juicio de los demás. En este sentido, siguiendo la historia de su conocida que se quitó el velo en cuanto se vio libre de la presión social, Raquel afirma que «España para mucha de esta gente significa como la liberación, como una liberación». No obstante, considera

que juzgar las motivaciones de las mujeres a la hora de llevar o no llevar el velo bordea el racismo:

Para mí eso es discriminación, es racismo también. O cómo nosotras, cómo nosotros, juzgamos a una mujer cuando la vemos con velo. Por ejemplo yo misma, yo cuando veo, he visto a esas mujeres así con esos vestidos, más en verano, y de remate con la cabeza tapada, yo he dicho: «¡Ay cómo aguantarán! [...]», o he dicho yo: «¡Ay, pobrecitas, con esa ropa!». O sea, ¿cómo me calificás tú, yo diciendo de esta manera? Yo, por decir eso, no pienso que sea racista. ¿Cómo me ubico yo ahí? Porque a ratos ella anda feliz, ella anda fresca, ella se siente fresca, ella se siente....

También narra la sorpresa de ver a un grupo de mujeres veladas bailando en una fiesta:

Una de las cosas que nunca se me van a olvidar a mí es ver a cinco mujeres con sus vestimentas, y andaban hasta con sus cosas [hace el gesto de cubrirse la cabeza], tapaditas y todo. Y cuando ponían esa música, «que un pasito para allá», se pusieron a bailar como bailo yo, así a hacer... a hacer cosas con su cuerpo, y a todo y a reírse, más despampanantes que todas. Y cuando me veían a mí se carcajeaban más y me invitaban como a bailar, o sea yo decía: «Estas mujeres... que yo las veo ahí...»

Fijate yo, pero para mis adentros, yo viéndolas, y yo me reía con ellas y decía: «¡Mira estas mujeres, uyyy, que vos las ves ahí, si es que son como uno!», o sea yo pensando así, «es que son como uno, a ellas también les gusta lo que a nosotros nos gusta, es que...». O sea, yo en ese momento pensé un montón de cosas, y después digo: «¡Uy! ¿Y yo? ¿Cómo me califico yo esto que estoy haciendo?». O sea, que no lo puedes evitar, porque te llega a la mente.

Adán, como se ha visto, relativiza los significados del velo y la percepción de que es una prenda impuesta: «La mayoría de las chicas jóvenes no tienen ningún problema» con el pañuelo, resume, es decir, no lo llevan porque sea una imposición ni este interfiere con una vida similar a la que puedan tener otras chicas de su edad. Sin embargo, puntualiza después que se refiere únicamente a las jóvenes de origen magrebí:

Creo que sí pueden tenerlo [el problema] en otras comunidades. Por ejemplo, yo creo que una de las situaciones más complejas es la de las chicas banglas y las pakistaníes. Si te das cuenta, si vas por ahí, son las que menos se ven.

[Entrevistador:] Pero también hay menos, ¿no? ¿O no?

Pero en comparación con los chicos... hay muchas menos. Y luego hace tiempo nos contaba un señor vecinal, un líder vecinal, que le preguntábamos cuál era el problema realmente del barrio y nos decía que por servicios sociales decían que el

mayor problema eran las mujeres estas.³²³ Que son invisibles, que cuando algunas chicas jóvenes se relacionan con otros que no son de la comunidad sufren realmente problemas y que algunas, incluso, chicas jóvenes se tenían que abrir [marchar] del barrio, por tema no es que ya se enrollaran con un cristiano, sino que salieran del ámbito muy cercano a esas familias.

Abunda en ello, siempre a partir de informaciones indirectas y de la asunción implícita de ciertos principios de subordinación de las mujeres y segregación respecto al conjunto social que serían comunes a bangladesíes y magrebíes (¿a musulmanes en general?). Los magrebíes, dice, son más abiertos quizás porque están más integrados (es decir, más aligerados de su bagaje cultural):

Una trabajadora social de aquí también me lo dijo, que había conocido a dos chicas jóvenes que se tuvieron que ir a otro barrio porque su familia no les permitía relacionarse con gente más allá de su familia. Entonces yo creo que la comunidad magrebí es mucho más abierta en eso, también porque lleva más tiempo, creo yo, ya está muy integrada, de alguna manera, y esta [la bangladeshí] tiene todavía el ese de que no te juntes con el de fuera.

Débora se hace eco de la misma idea, aunque en principio desde la observación personal. Observa a sus vecinas bangladesíes e interpreta en términos de subordinación su conducta cotidiana: que trabajen en el espacio doméstico, que se socialicen en el mismo (en realidad no sabe si se socializan, además, en otro lugar) que no hablen castellano o que una de las niñas, al crecer «desaparezca» (de la mirada de Débora) constituyen otros tantos indicios de subordinación de origen cultural. En particular, la explicación que da a la falta de una de las hijas como que se ha marchado a «casarse allí en su país» —en ausencia, aparentemente, de indicios que apoyen esta u otra explicación cualquiera— es un ejemplo de culturalización del comportamiento que asume además el matrimonio como horizonte de realización personal de las mujeres bangladesíes. No obstante todo lo anterior, Débora reconoce lo infundado de sus sospechas:

Y luego hay un sector que yo he conocido más de donde vivo, por la casa en la que vivo y también a través de las monjas de San Lorenzo, que son las mujeres

³²³ La única información que he podido encontrar sobre este asunto es un proyecto de intervención social con población de origen bangladesí en el centro social comunitario Casino de la Reina, en el que participan servicios sociales municipales, la asociación de inmigrantes bangladesíes Valiente Bangla y otras entidades. Si bien el proyecto señala su voluntad de «abordar situaciones que aun [sic] sitúan a esta comunidad en situación de vulnerabilidad social, o por la barrera idiomática o por las diferencias en las claves culturales» (Casino de la Reina, 2017: 21), no deja ver muy bien cuáles son exactamente los problemas que afronta.

bangladesíes, que pienso que también no sé qué tipo de discriminación sufrirán por ejemplo con respecto al mundo blanco, en los espacios... pues cuando vayan al cole a llevar a los chavales y a sus chavalas, porque al menos en mi casa, vamos, ya va a crecer casi la segunda generación, vamos que están creciendo y los conocí de bebés, ya están teniendo hijos, o sea, que hay gente que ya es de aquí, pero están siempre ahí en el patio, no sé, las mujeres no salen casi nunca, no aprenden castellano, las chavalas sí porque han tenido que ir al cole. Pero por ejemplo, la adolescente que te digo que la he visto crecer ahí, cuando ha crecido y tal ha desaparecido, no sé si se ha ido para casarse allí en su país. Entonces, es como un lugar en el que no te cruzas, no sabes, no controlas, y no sé cómo estas mujeres viven el estar en una cultura tan distinta, aisladas, pero de igual son prejuicios porque yo qué sé, estarán viendo a sus familiares, harán sus amigas, pero en principio las veo hasta un punto encerradas.

9.11. Islamismo, violencia y geopolítica

En este punto se recogen las escasas opiniones que manifiestan las personas entrevistadas sobre lo que en el capítulo 5 se ha llamado «problema exterior» de la islamofobia, es decir, todo aquello que tiene que ver, por una parte, con la construcción del islam y los musulmanes como amenaza relacionada con la seguridad global; por otra, con la emergencia transnacional del islam político; y, en tercer lugar con conflictos o cuestiones internacionales que involucran al islam y la islamofobia.

Llama la atención el hecho de que uno de los ejes de la islamofobia, que es la dialéctica terrorismo-antiterrorismo, apenas sea mencionada por las personas entrevistadas. Puede pensarse, como sugiere Adán, que la política española y el imaginario ciudadano sigue aún vinculando el terrorismo con ETA y no ha llegado a cuajar el pánico moral (Cohen, 1972) en torno al llamado «yihadismo». Ni siquiera entre los promotores de ese pánico moral: Virtudes Téllez Delgado (2018) analizó los debates parlamentarios antes, durante e inmediatamente después a la ratificación y entrada en vigor del Pacto Antiyihadista (2012-2015) y halló que el mayor número de intervenciones relacionadas con el terrorismo o fenómenos concomitantes como la «radicalización» seguían refiriéndose a ETA, mientras que solo una minoría (alrededor de un 12%) se referían al «terrorismo yihadista», «islamista» o «internacional». Téllez Delgado encuentra por tanto que el nombre de la «última propuesta en materia antiterrorista ("Pacto Antiyihadista")» era incoherente con «las preocupaciones mostradas en las intervenciones de los diputados, y/o expertos invitados para reflexionar sobre las formas y los efectos de la legislación antiterrorista» (Téllez Delgado, 2018: 14-15). Quizás también contribuya a ese desinterés

por el terrorismo la instrumentalización que, durante décadas, se ha hecho de la actividad de ETA como medio para desacreditar o perseguir a diferentes actores políticos. En segundo lugar, el islamismo político, que correspondería a grandes rasgos con lo que el lenguaje propagandístico de la islamofobia llama «radicalización», es un tema aún menos mencionado. Únicamente Míriam, por su familiaridad con los debates y las luchas políticas de Oriente Medio, da pie a una discusión sobre las posiciones de la izquierda respecto a los diferentes movimientos islamistas. También es Míriam casi la única que evoca una cuestión que creo que es más importante en una parte de la izquierda española de lo que se refleja aquí: las posiciones sobre las alianzas geoestratégicas, en particular respecto a la guerra en Siria.

9.11.1. Terrorismo

«La parte violenta, que es la que más llama la atención, en ese país no ha existido, prácticamente», dice Adán, lo que resulta sorprendente si se piensa en los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid (11 M) o los del 17 de agosto de 2017 en Barcelona (17 A). Adán considera que, a pesar de todo, este tipo de terrorismo no ha conseguido desbancar aún política ni mediáticamente la estela de ETA. Esa relativa inexistencia del terrorismo parece jugar a la vez a favor y en contra de una mayor preocupación institucional por la islamofobia. A favor, porque permitiría abordar un mayor reconocimiento social de los musulmanes sin el lastre del terrorismo, aunque de hecho no se haga, y en contra porque *«mientras eso [el terrorismo] se tenga controlado lo demás da un poco igual»*. Adán se refiere con esta última afirmación al relativo desinterés con el que se aborda la normalización de la presencia musulmana en España, la homologación de derechos religiosos, el reconocimiento de derechos culturales, etc. Tanto Adán como Abel vinculan la islamofobia a una política de construcción de un nuevo enemigo tras la caída del bloque soviético, pero minimizan su importancia en España, al menos en esa dimensión que la relaciona con la violencia. Para Elisabet, en España no existe la islamofobia como un fenómeno extendido (ni tampoco interés por el islam) salvo en situaciones puntuales como los atentados.

Ismael, al contrario, sí cree que la islamofobia es un problema de cierta importancia y que está basado precisamente en la cuestión del terrorismo: *«Creo que el islam se ha construido ahora como el enemigo del Estado, o sea, lo que en un momento fue ETA»*. También para Eva la idea de islamofobia está unida al *«terrorismo internacional»*.

Sugiere que es ese el elemento sobre el que se realiza el paso del racismo a la islamofobia: «Cuando nace con fuerza la islamofobia y de repente las personas musulmanas son un grupo, estigmatizado pero señalado con ese temor» es a partir del momento en el que se producen «los primeros atentados». Al contrario que Adán, Eva piensa que el componente violento que se asocia al islam es políticamente muy relevante. A su modo de ver, los silencios que guardan las formaciones políticas de izquierdas respecto a la islamofobia no se deben tanto a un choque entre el laicismo y la religión sino al hecho de que todo lo concerniente al islam comporta un riesgo político, porque se relaciona con temas sensibles como el de la inmigración, el fanatismo religioso y la violencia. En ese sentido, piensa que se debería abordar el problema y establecer líneas políticas en lugar de rehuirlo:

Para mí sería necesario hacer una apuesta política, o sea establecer una línea política en esa línea, que leyerá cuál es la coyuntura política ahora mismo internacional, qué papel está jugando la islamofobia o la agitación de otro tipo de discursos [...]. Que fuera sensible también a la realidad, que no es solamente un cuento, los peligros del islamismo, sino que bueno, que puede que los haya, o la radicalización, ¿no?, fenómenos de radicalización, pues que se diagnostiquen y que se piense desde la izquierda qué medidas... ¿no? Pues es precisamente eso: más medidas de convivencia... [...] Bueno, que para mí habría que hacer ese diagnóstico y esa, bueno, esa valentía de izquierda, ¿no? Decir: bueno, cuál va a ser nuestra postura desde la izquierda para abordar estos procesos de fanatización religiosa y de estigmatización y con la pluralidad religiosa qué nos parece y qué tememos.

Isaac relaciona la islamofobia en España con la mala (di)gestión de la memoria histórica de al-Ándalus, pero piensa que esa misma fue una de las causas de los lineamientos del gobierno de Aznar en política exterior —con el apoyo a la invasión de Iraq en 2003— y recuerda las declaraciones del expresidente del gobierno en enero de 2004 diciendo que «España era el país que más podía aportar en la lucha contra el terrorismo porque lo combatió durante ocho siglos».

La consciencia de que las políticas securitarias estigmatizan a una parte de la población no parece estar muy arraigada. Tamar es la única que aborda la cuestión de manera explícita, recordando la existencia de un «protocolo de prevención de la radicalización» en los centros educativos catalanes (el PRODRAI) cuyo objetivo es preferiblemente el alumnado de origen magrebí. Y recuerda que la existencia de estos protocolos no es incompatible con una condena formal de la islamofobia y el racismo, al contrario, esta refuerza la legitimidad de aquellos. Judit se muestra también consciente de ello aunque

de un modo más inconcreto. No lo expresa espontáneamente, pero reconoce la existencia del estigma cuando le pregunto:

Está el hándicap de todo el que lleva el velo es terrorista, todo el que es musulmán es terrorista [...]. Y aquí hay que sumarle al tema racismo el tema del terrorismo, o sea, y luego...ha calado, ha calado. Todo el que reza a Alá es terrorista. Y bueno, aunque estamos en alerta 4, creo, que todavía no se ha bajado, y a lo mejor yo lo noto más relajado, pero sé que... Yo oigo comentarios. Pasan por aquí y se hacen esos comentarios: «Terroristas. Mira cómo visten. Y van con la chilaba».

Judit, como Tamar, también percibe que en el fondo es un estigma que se dirige sobre todo contra los «*moros*», no contra los árabes ni los musulmanes en general. Sara, más que reconocer el estigma, se reconoce a sí misma como portadora del prejuicio que asocia lo «*árabe*» a la violencia, sea el terrorismo u otra forma de violencia, como la sexual. Míriam, por su parte, es consciente del estigma del terrorismo porque lo ha experimentado: «*Yo he sufrido islamofobia en el instituto, sobre todo con el 11 M y el 11 S*», dice, aunque por lo demás los estigmas asociados al terrorismo no están particularmente presentes en su discurso.

Enoc y Abraham, como ya se ha dicho, son perfectamente conscientes de que el estigma terrorista se asocia al islam, pero por otro lado también perciben que la sociedad reduce la idea de *musulmán* a lo *árabe*. Por lo que ellos, siendo musulmanes, no experimentan estigmas de tipo islamófobo sino un racismo más general, basado en su condición de inmigrantes.

9.11.2. Islam político

Eva alude a los «*procesos de fanatización religiosa*» como uno de los elementos que conforman la islamofobia. También Noé piensa el estigma islamófobo se da en paralelo a cierta forma reaccionaria de entender el islam que ha adquirido protagonismo hace unas décadas, pero que no existía o no era relevante en los tiempos de «*la izquierda árabe y panárabe*», que «*no dejaban de ser musulmanes pero no ponían el acento en la cuestión religiosa*». Los dos, Eva y Noé, hacen alusión al mismo tipo de organizaciones violentas: Al-Qaeda y Daesh, respectivamente, sin abordar la existencia de otro tipo de trayectorias de acentuación de la práctica religiosa que no llevan necesariamente al terrorismo. Dicho de otra manera, aunque sus opiniones sobre la materia son demasiado escuetas como para juzgarlo, parecen dar por válida la idea subyacente a la «*radicalización*» (Eva usa la

palabra) como la realización de unas potencialidades implícitas en el propio islam. La hipertrofia de lo religioso (poner el acento en la religión, como dice Noé) llevaría a necesariamente a posiciones políticas reaccionarias y de ahí se verificaría casi inexorablemente el paso a la violencia. Es la base sobre la que operan los protocolos securitarios (López Bargados, 2014, 2017; Ramírez, 2016; Aked, 2017; Téllez Delgado, 2018).

Otras personas no vinculan islamismo y terrorismo, y de hecho distinguen entre distintas propuestas políticas, lo que no significa que contemporicen con ellas. Moisés afirma muy claramente que es *«muy crítico con el islam, sobre todo con el islam político en el caso marroquí, o sea, tengo clarísimo que mi elección personal es que ojalá nunca lleguen a gobernar los islamistas»*. Abel explica que *«con los atentados da igual que te pongas a sentarte a explicar lo que es un chií, lo que es un sunní, las diferencias que hay entre los países, las diferencias que hay entre pueblos... la gente que es racista no lo va a diferenciar porque es un rasgo el de la persona árabe que es muy fácil de identificar y a partir de ahí para ellos son todos iguales»*. Abel considera que no existen rasgos que se puedan aplicar a todos los musulmanes dado que el islam contiene en sí doctrinas diversas y su interpretación tiene diversos condicionamientos sociales, culturales e históricos. También piensa que el islam político no es un bloque homogéneo ni hay que demonizarlo:

Hay que entender los partidos islamistas, o sea... Para mí Hamás evidentemente no es mi referente, pero como no lo es el Partido Popular. Creo también que cuando escuchamos «partido islamista» lo utilizan muchísimo por ejemplo en la campaña que intentan hacer en Túnez para que Ennahda parezca como los Hermanos Musulmanes, y radicales y ponerle muchísimos prejuicios hacia las políticas iguales que el Partido Popular solo que tienen otra religión. Yo creo que ahí es principal que quitemos muchísimos prejuicios.

Quien da más pie a hablar de estas cuestiones es Míriam, ya que, como se ha explicado, su politización empezó en torno a problemas de Oriente Medio antes de tomar partido en la realidad española, y durante un tiempo su referencia política fue Hizbullah. Planteo con ella dos cuestiones: una son las condiciones bajo las que podrían darse propuestas como la de Chris Harman (1994) o David Karvala (2016 [2011]: 78-82) en torno a tender puentes entre la izquierda y el islam político, sobre todo de cara a la construcción de resistencias antiimperialistas. Y comentamos igualmente las afirmaciones de Dancygier (2017) en el sentido de que una inclusión no meramente simbólica de candidatos y

votantes musulmanes en las estrategias electorales implica, para la izquierda, adaptarse a demandas que pueden ser consideradas reaccionarias.³²⁴

«*A ver, es que depende del islamismo*», dice de entrada, porque piensa que no tienen nada que ver unas organizaciones con otras (de Daesh dice que «*son fascistas*»), y además distingue entre «*islamismo organizado*» e «*islamismo como ideología de masas*», y entre «*islamismo consciente*» e «*islamismo inconsciente*»:

Vale, islamismo de masas. A ver, evidentemente si hay que construir con eso, se construye con eso y poco a poco [...]. Lo que te quiero decir es que para mí una persona que es homófoba, para mí el centro no va a ser qué opina el Corán sobre la cuestión LGBT sino que voy a decir: «Tío, la homofobia, ¿por qué? ¿Por qué eres homófobo? O los derechos de las mujeres, ¿por qué? ¿Por qué eres machista?» O sea, tendría el mismo debate político que tengo aquí, intentando evitar la religión en el debate político. Que quiere introducir de vez en cuando a Alá, pues lo introducimos.

Y en cuanto a la cuestión electoral:

Yo creo que lo primero y más importante es primero escuchar a los musulmanes de aquí. Es decir: «¿Cuáles son vuestros principales problemas?» Si mencionan que no les dejan construir una mezquita en su barrio pues evidentemente en un programa de izquierda eso tiene que entrar. Porque nosotros vivimos una hegemonía cultural que reprime a los musulmanes. Entonces si los trabajadores musulmanes de un barrio quieren construir una mezquita, primero para mí sirve como una reivindicación propia y legítima para defender, yo no pondría eso especialmente, pero bueno si lo quieren construir que lo construyan. Y yo les voy a defender. Ahora como una cuestión estratégica de principios, pues no.

Yo creo que depende de con que sectores estas trabajando. O sea si la reivindicación principal de ese grupo de trabajadores es: «Es que queremos que en el barrio las mujeres lleven velo». Pues no estaría de acuerdo ¿no? O sea que creo que depende la reivindicación política. Depende de la reivindicación política y también para qué, ¿no? O sea: «Queremos la mezquita porque creemos que necesitamos un espacio de rezo y tal y no sé qué». «No, necesitamos la mezquita porque queremos pregonar contra las mujeres». Pues digo: «Tío, pues vamos a debatir cuál va a ser un poco el contenido de la construcción de la mezquita».

³²⁴ Como ya se ha explicado, Dancygier (2018: 57-59) sostiene que los musulmanes europeos tienen globalmente unas tendencias más conservadoras que sus conciudadanos no musulmanes en cuestiones como los derechos de gays y lesbianas y la igualdad de género, por lo que una política progresista que los tenga en cuenta como masa votante —como ocurre en el Reino Unido— debe lidiar con estas cuestiones.

9.11.3. Geopolítica y campismo

Con Míriam, hablamos de algunas posiciones que se encuentran en la izquierda española sobre diversos conflictos políticos y militares de Oriente Medio, en los que se toma partido por actores que desde el punto de vista local se considerarían reaccionarios. Son posiciones que se basan, por una parte, en argumentos *campistas*, es decir, en las posiciones estratégicas que tiene cada bloque o campo dentro de una configuración global (por ejemplo, el gobierno sirio y sus aliados desafían la hegemonía estadounidense, por tanto hay que estar a favor del gobierno sirio y en contra de sus opositores). Y por otra, en cierta idealización de raíz anticolonial respecto a organizaciones o movimientos a los que atribuye la representación de pueblos enteros y a los que se aplica cierto relativismo político, en el sentido de que no se pueden extrapolar las categorías políticas europeas al análisis de lo que ocurre en otros países. Es una postura que sustenta cierta izquierda por ejemplo en su apoyo al gobierno sirio y sus aliados, pero también se sostiene desde perspectivas descoloniales respecto a actores como Hamás, Hizbullah o los Hermanos Musulmanes. Dice Míriam: *«Opino que es racista. Que es racista esa forma de ver el mundo. ¿Cómo que no hay comunistas árabes? ¿Perdona? [...] Para mí es una forma de infantilizar a los pueblos árabes que luchan bastante racista. Porque es como: "Claro, como la dirección es anticolonial". ¿Y qué pasa? ¿Que somos bloques estáticos? ¿Que la vida no mueve y que la historia no mueve? ¿Y no hay intereses capitalistas, de clase?»* La gente olvida, dice, que esos dirigentes presuntamente antiimperialistas *«no vienen de la mina»* (es decir, no son proletarios, subalternos o condenados de la Tierra, en la expresión de Fanon) sino *«del ejército, donde tenían bastante poder»*.

En una parte del activismo de la extrema izquierda española existe un enfrentamiento de cierta intensidad en torno a las posiciones sobre el conflicto en Siria, que parece constituir más un *casus belli* en el que se dirimen otras cuestiones que un debate estrictamente relacionado con Siria (Alba Rico, 2016a). La propia Míriam me reenvió por Whatsapp, unos días después de la entrevista, el rocambolesco relato de una disputa entre activistas, durante unas fiestas de distrito, a propósito de dos modos opuestos de mostrar *«solidaridad con Siria»*. Abel hace alusión al tema, señalando que en IU existió cierta predisposición a posicionarse a favor de Asad y actualmente se sostienen posiciones más matizadas, pero que en efecto es una cuestión que genera enfrentamientos: *«Ahí vamos a otro problema de la izquierda española: se ve el mundo por bloques todavía y no se entiende nada, ni una pizca, de conflictos internacionales»*.

Ya he mencionado que hice dos entrevistas truncadas a sendas personas que, por sus opiniones en redes sociales, parecían sostener posturas más cercanas a la problematización de la diferencia y exaltación del eje de clase social que empieza a despuntar en parte de la izquierda (una de ellas dijo que su espacio de militancia estaba íntegramente compuesto por «proletarios»). Al saber que se trataba de una investigación sobre racismo e islamofobia, ambas marcaron de entrada su apoyo al presidente Asad, y la primera de ellas exigió saber de qué lado me situaba yo en el conflicto sirio. La segunda, en nuestro escueto intercambio por chat, señaló que *«El islam en sí no es ningún problema, pero no se puede hablar genéricamente del islam, como si se tratara de un todo uniforme (lo mismo sucede con otras ideologías y/o religiones) y caer en un buenismo equivocado a mi entender»*, y llamaba a combatir el wahabismo:

Parando la financiación que reciben desde el exterior las mezquitas que son utilizadas para difundir el wahabismo y el salafismo y por otro lado dejando de apoyar en los países de origen a estos grupos que nos suelen vender como «rebeldes moderados/luchadores por la libertad/freedom fighters» y a los que desde occidente (sin ser conscientes o en muchos casos siéndolo) se les apoya, publicitaria, económica y armamentísticamente, para hacer caer al gobierno de turno, como ha pasado en Libia y pasa en la actualidad en Siria, sin ir más lejos.

Míriam cita como resumen una máxima en latín, *«in dubio pro operario»*, ante la duda, a favor del obrero. Y explica:

Mi referente a la hora de la lucha antirracista y a nivel de lucha propia es la clase trabajadora de los países del norte de África y Oriente Medio. Si la clase trabajadora del norte de África y Oriente Medio se está movilizando por algo será. Entonces para mí esas direcciones tienen que estar bajo permanente análisis, de que si nos compensan o no, de qué daño está haciendo a la clase trabajadora, si está explotando a la clase trabajadora, si está reprimiendo a la clase trabajadora, si está oprimiendo a la clase trabajadora Y más el tema por ejemplo de Siria. Es una locura. Es una matanza. Ha matado a más de 500.000 personas ese régimen.

9.12. El fantasma de al-Ándalus

A pesar de que en el capítulo 7 se ha señalado que en la relación española con lo árabe, lo islámico o lo magrebí aparecen de manera recurrente los imaginarios —positivos o negativos— que remiten a al-Ándalus y la relación histórica entre España y el islam, en las entrevistas es un tema que tiene una presencia más bien discreta. Quizás porque la

propia islamofobia también es un tema de segunda fila, incluso dentro del marco del racismo o la cuestión migratoria. Como se recordará, en el diseño de las entrevistas procuré que hubiera personas que pudieran aportar algún dato especial sobre aquello de que España y el islam «se habitan mutuamente en lugar de confrontarse con beligerancia» (Said, 2008 [1997]: 10), a través de la valoración de movilizaciones como la protesta anual contra la celebración del día de la Toma de Granada, el 2 de enero. De hecho, en 2019, tanto la celebración como la contracelebración han tenido un impacto particular debido al éxito de Vox en las elecciones andaluzas de diciembre de 2019. Salvo en el caso de Rebeca, creo que la relevancia que las personas entrevistadas dan a la cuestión es aún menor que lo que las respuestas sugieren. En la mayoría de los casos, no se trata de menciones espontáneas, y en algunas de las ocasiones en que sí lo son, pienso que pueden estar condicionadas por mi propia relación con la cuestión andalusí. Durante los últimos años, he participado en diversos proyectos de recuperación de la historia islámica de Madrid, de manera que es posible que quien conozca más o menos de cerca esa inquietud (como Eva) o me busque en internet (como posiblemente haya hecho alguna de las personas que no me conocían de antemano) se sienta de alguna manera invitado a hacer una referencia al ocultamiento de la herencia andalusí.

Eva piensa que la herencia andalusí de España influye en que no se haya dado un problema con el hiyab en los mismos términos que en Francia. Los españoles, dice, «*por proximidad cultural, física, de color de piel*» con los habitantes del norte de África (que es con quien Eva relaciona preferiblemente el islam), no asocian el uso del pañuelo a un sometimiento machista. Piensa también que si se produjera un proceso de valoración de «*la presencia y la realidad árabe en nuestra cultura, completamente omitida, ignorada*», serviría para luchar contra el racismo explica a continuación: «*Si los chavales y chavalas de Villaverde, que son de origen árabe, y resulta que van a Madrid y les está contando alguien del Ayuntamiento que Madrid es una ciudad de origen árabe, y que era... o sea, les estás dando una referencia positiva sobre su propio origen*». También Abel señala un vínculo entre la pérdida de la herencia andalusí y la islamofobia: «*Si no tenemos memoria histórica de lo que ha pasado hace un siglo, no tenemos memoria histórica tampoco de lo que ha pasado hace quinientos años, de lo que ha significado al-Ándalus, los ocho siglos de al-Ándalus en España. Al quitarnos toda esa educación ha sido muy fácil montar la islamofobia*». Isaac piensa que «*el islam le supone un conflicto de identidad a España*», incluida a la izquierda. La islamofobia, dice, «*es lo que nos queda (y no es poco) del*

demostrar que uno es castellano viejo y come cerdo. La islamofobia fuera de España existe pero no tiene ese matiz envolvente de la negación de la propia composición identitaria». Su compañera de partido Judit piensa que al-Ándalus y en general la herencia cultural de España debería explotarse en favor de la construcción de una sociedad multicultural:

No nos olvidemos, yo creo que España está en el camino, en la encrucijada de todas las... Todo pasa, desde tiempos inmemoriales, ¿no?, pasan todas las culturas por aquí. Pues eso nos tiene que enriquecer de tal manera, tenemos que absorberlo todo, todo lo que ha pasado: los romanos, los árabes, los celtas, todo. Que nos viene gente de... los latinos, ¿no? Me da igual, como si... la comunidad china. Todo eso tenemos que ser egoístas, ¿no?, y decir: «Todo esto para mí», ¿no? Yo quiero tener unos escolares que sepan de todo esto. No los tengo.

Con Elisabet no surge espontáneamente la referencia a al-Ándalus, pero es andaluza y lo saco yo preguntándole si *«en Andalucía hay algo que puede hacer que la gente sea más o menos islamófoba»*. Pienso concretamente si la incorporación de elementos andalusíes a la identidad nacional/regional afecta a la percepción de los andaluces sobre el islam. Responde que en Andalucía la gente es más islamófoba, pero no por una cuestión cultural o histórica —*«debería ser al revés»*— sino por el hecho de que la sociedad es en general más conservadora. *«En mi pueblo sí, yo noto mucho más el racismo, pero bueno, también noto mucho más el machismo, también noto mucho más pues no sé, discursos antidemocráticos, eh... no sé. Y lleva gobernando el PSOE pues... desde el 78»*. Considera que en las instituciones andaluzas o los planes de estudios autonómicos *«no se pone un especial énfasis en la cultura islámica»* y de hecho se asume la narrativa de la Reconquista. El nacionalismo andaluz, que sí prestó más atención al legado andalusí, piensa que es muy minoritario y está en vías de desaparición.

Jacob coincide. En Andalucía, dice, *«no tenemos para nada incorporada la educación sobre al-Ándalus»*. De todas maneras, cree que al-Ándalus no influye en la percepción que la gente tiene del islam y los musulmanes, ni a favor ni en contra, salvo en el caso de la ultraderecha que sí trata de instrumentalizarlo, y las declaraciones —dice— del ISIS, a las que tacha de *«folclóricas»*. Piensa que el nacionalismo andaluz fue absorbido por el autonomismo y que la única organización nacionalista actual es Nación Andaluza, que es una *«fractura»* del Sindicato Andaluz de Trabajadores (SAT):

Es verdad que ellos sí hacen un trabajo en torno a la recogida de esas raíces, es decir, culturalmente. Son de los que han llevado, de los que han protagonizado la lucha contra la Toma, pero no solo eso sino las réplicas que puede haber en Almería, en Málaga, similares a esta idea del mundo musulmán, etcétera, ¿no? Pero yo creo que eso luego la izquierda, en todo caso, lo puede recoger de una manera muy cultural, ciertos sectores intelectuales de la izquierda, universitarios, ¿no?, pero a mí no me da la impresión de que esté en un ADN militante real, más allá, ya te digo, es decir, de que todos y todas hayamos ido a la movilización contra la Toma, a ese tipo de movilizaciones. Eso sí.

Tamar alberga sus reservas respecto al legado andalusí. Tiene algo de paradójico, porque el marco político descolonial en el que se inserta considera que la conquista del Reino de Granada fue la condición de posibilidad de la conquista de América, y que el racismo moderno tuvo sus primeros pasos en la gestión de la diferencia religiosa en Castilla.³²⁵ Desde ese punto de vista, la desaparición de al-Ándalus es el origen del sistema-mundo colonial moderno: «Las nuevas formas de subalternización de la diferencia puestas en marcha a partir de 1492 conformarán, en base al paradigma de la raza, un principio organizador del Estado moderno que perdura hasta la actualidad» (Amzian y Garcés, 2017). Como se ha visto, Tamar reivindica lo *moro* como identidad política, pero es una *morería* norteafricana, poscolonial y de origen migrante, que no incluye lo andalusí y lo morisco; en todo caso lo subsume. Las reticencias de Tamar se deben a la utilización del legado andalusí como herramienta de invisibilización racial. Por un lado, porque la idea de que en España no pueden darse el racismo y la islamofobia que se da en otros lugares debido a su pasado multicultural se utiliza como argumento para criticar al antirracismo político la extrapolación que hace de modelos franceses o estadounidenses:

Es como: vale, evidentemente esto es otro contexto y con la cuestión de los moros, la categoría del moro, del musulmán, evidentemente al-Ándalus no es en vano, ¿no? Entonces hay otro tipo, seguramente, de construcciones, también se han hecho muchas críticas desde la antropología, creo, a Edward Said, sobre por qué se olvida de España, ¿no? Y sí, creo que seguramente hay mucho que indagar sobre la cuestión mora aquí en el Estado español, pero el problema es que esa crítica sobre que no se puede comparar y tal muchas veces sirve como para decir: «No tenemos los mismos problemas».

³²⁵ De hecho, uno de los principales canales de divulgación del pensamiento descolonial en España es el blog del periódico *El Salto* llamado *1492*, fecha que reúne, sucesivamente, la desaparición de al-Ándalus (enero), la expulsión de los judíos (marzo-agosto) y el «descubrimiento» de América (octubre).

Por otro, porque la referencia a al-Ándalus es uno de los apoyos de los musulmanes españoles blancos, respecto a los cuales señala los problemas de racismo que se han comentado en el punto 9.8.2., y especialmente en Granada, donde estos musulmanes son hegemónicos y dice que *«es otro universo»*. Y, adicionalmente, porque en Marruecos la reivindicación de genealogías andalusíes está relacionada con la dominación de clase.

Rebeca es la que tiene más presente la historia de al-Ándalus. No solo piensa que la islamofobia tiene parte de sus raíces en la relación conflictiva de la identidad española con el islam, sino que Andalucía sigue arrastrando, en alguna medida, el lastre de haber sido colonizada por Castilla: *«Yo creo que la realidad de Andalucía es una realidad colonial, porque todo lo que nos pasa a nuestro país, a nuestro... en Andalucía, y todos los problemas que tenemos, emanan de la realidad colonial que tenemos. Y de hecho, cuando lo comparas con otros colonialismos más explícitos te das cuenta de que es lo mismo»*. Para Rebeca, la colonización de Andalucía quedó eclipsada por la colonización de América, en la que los andaluces participaron como los *«esclavos domésticos»* de los que hablaba Malcolm X.³²⁶ Pero la subordinación simbólica de los andaluces permanece en el imaginario colectivo. *«De hecho hasta ahora, ¿no?, el yonqui, la sirvienta —lo típico que se dice, ¿no?— de todas las películas es el andaluz»*. También piensa que los andaluces están en una situación de inferioridad simbólica en procesos políticos como el catalán respecto a otros migrantes: *«Por ejemplo ahora con el tema del independentismo, los moros, los payoponis, toda esta gente que está en Cataluña son "los nuevos catalanes"»*.³²⁷ *Los andaluces y los extremeños seguimos siendo charnegos»*.

Respecto a lo que sugiere Elisabet de que Andalucía es más islamófoba, Rebeca piensa que en realidad hay una relación de amor/odio con el pasado:

En Andalucía es que con eso hay una doble moral, ¿no?, propia del pueblo que ha sufrido una persecución. Porque por una parte, como tenemos que demostrar que no

³²⁶ «Había dos clases de esclavos: el negro doméstico y el negro del campo. Los negros domésticos vivían en la casa del amo, vestían bastante bien, comían bien porque comían de su comida. las sobras que él dejaba. Vivían en el sótano o en el desván, pero vivían cerca del amo y querían al amo más de lo que el amo se quería a sí mismo. Daban la vida por salvar la casa del amo, y más prestos que el propio amo. Si el amo decía: "Buena casa la nuestra", el negro doméstico decía: "Sí, buena casa la nuestra". Cada vez que el amo decía "nosotros", él decía "nosotros". Así puedes identificar al negro doméstico» (Malcolm X, 2012 [1963]).

³²⁷ *Nous catalans* es un concepto utilizado por sectores del independentismo catalán para referirse a personas y organizaciones de origen migrante no español que apoyan la independencia de Cataluña.

somos moros somos más islamófobos de la cuenta, y también somos más islamófobos de la cuenta porque somos más españoles de la cuenta. [...]

Pero luego hay otra cosa, que luego está el secretito ese que todo pueblo perseguido lleva dentro, ¿no? Y entonces cuando ya cogen un poquito más de confianza... A mí me pasa mucho, ¿no?, me pasa mucho en el bar. Porque a mí me gustan los análisis que hago en la barra del bar, me gusta el análisis de verbena, porque de ahí, de ese pequeño microanálisis es como pasas a la macrocausa, ¿no? Pero al final todos, todo el mundo, por muy islamófobo que sea a priori, al final te dice: «Pero si es que somos medio moros». Y te lo dicen así, y son islamófobos, y tienen el Facebook lleno de «que alguien pare el efecto llamada».

Le pregunto si lo de ser «en el fondo moros» no se asocia a características negativas, como parte de ese lugar común de que lo *moro* es una versión primitiva o atávica de lo español:

Eso pasa en Madriluña, eso no pasa aquí, eso aquí en Andalucía... a mí jamás en Andalucía me han dicho «es que nosotros somos así de malos porque somos... fuimos moros», no. Eso no. Eso es lo que se dice en Madrid. En Madrid y en Cataluña y en todos estos sitios, aquí no. Aquí, todo lo contrario, o sea, todo lo contrario. Cuando te hablan de las acequias, ¿no?, del sistema de alcantarillado: «Esto lo hicieron los moros». O: «Esto no sé qué de los moros». O: «Las viejas aquí antes se vestían como las moras». Lo que pasa es que claro, nosotros sabemos, ¿no?, en nuestro subconsciente colectivo andaluz, nosotros sabemos que tenemos que demostrar ser españoles. Y parecerse mucho a los moros es señal de que no eres español. Andalucía es como el pueblo que Castilla, Aragón y Navarra han salvado de la barbarie. O sea, somos como la prueba de que Occidente puede vencer.

9.13. Quién puede hablar. Políticas de la representación

Se olvida efectivamente que el *tomar la palabra*, del que tanto se ha hablado durante y después de Mayo, es siempre un tomar la palabra de los otros, o más bien tomar su silencio, como lo decían cruelmente esos encuentros entre estudiantes y «trabajadores» en los que los voceros de los primeros ponían en escena la palabra y el silencio de los segundos. (Bourdieu, 2008 [1984]: 246).

Una parte importante de los diálogos que se mantienen en las entrevistas giran en torno a la representación. Como se ha visto más arriba, existe una percepción más o menos compartida de que no es habitual la presencia de personas racializadas en las organizaciones de izquierdas, ni tampoco en las propias luchas antirracistas. O al menos

no lo ha sido hasta ahora, ya que también se comparte la idea de que es algo que está empezando a cambiar, debido al recambio generacional y a la aparición de un discurso muy crítico con el hecho de que el lugar de enunciación de las personas racializadas haya sido a menudo ocupado por activistas blancos. Este epígrafe se articula en cuatro puntos. En el primero, se recogen de manera general las percepciones sobre la representación y las explicaciones que se proporcionan al hecho de que haya sido ocupada mayoritariamente por personas blancas. En el segundo, se explora la pregunta recurrente de cómo se puede articular una demanda política de un colectivo subalterno si este de por sí no tiene voz, o no la suficiente como para representarse a sí mismo en el terreno político. En el tercero se recogen, a modo de contrapunto al anterior, las críticas a lo que se percibe como una tendencia de la izquierda blanca a adoptar un papel dirigente en cualquier caso, es decir al margen de que los subalternos puedan o no representarse a sí mismos. Y en el cuarto se exploran las distintas formas de representación, atendiendo a las dos acepciones con las que juega Spivak (2009 [1999]: 57), siguiendo a Marx: *vertreten*, que es «representar» en el sentido de ejercer de portavoz y *darstellen*, que es «representar» en el sentido de simbolizar.

9.13.1. El reparto desigual del derecho a la palabra

El ejemplo más recurrente de monopolio de la representación antirracista es el del Movimiento Contra la Intolerancia, antes llamado Jóvenes contra la Intolerancia, que ha ocupado en gran medida el espacio del antirracismo en España y que se debe a un empeño personal de su presidente, Esteban Ibarra. Como escribe él mismo:

Confieso que cuando coordinaba las campañas «Jóvenes contra la Intolerancia» y «Democracia es igualdad», un grupo neonazi vinculado a Bases Autónomas, asesinó a la inmigrante dominicana Lucrecia Pérez, e hirió gravemente a otro de sus compañeros, disparándoles a quemarropa en un inmueble abandonado, en la discoteca Four Roses de Aravaca, al grito de limpiemos España de negros e inmigrantes. Tras este bárbaro crimen que nos recordó que el neofascismo criminal también estaba presente en nuestro país, tomé la decisión y lideré a mis compañeros para crear lo que hoy es Movimiento Contra la Intolerancia, con el deseo y compromiso de trabajar por cerrar las puertas al racismo y al nazismo que asomaba trágicamente su barbarie en España, como antes lo había hecho en Europa. (Ibarra, 2009)

Este protagonismo —casi exclusivismo— blanco constituye para algunas de las personas entrevistadas una invisibilización interesada de las personas racializadas, mientras que

otras lo explican de diversas maneras, como el hecho de que, hasta fechas recientes, la mayoría de las personas racializadas fueran inmigrantes que por su propia situación subalterna no podían acceder al discurso por falta de competencia lingüística, por los riesgos asociados a su situación irregular o por tener problemas de supervivencia más básicos de los que ocuparse. Son ideas afines a la formulada por Manuel Asensi Pérez (2009: 37) cuando escribe, comentando a Spivak, que los «subalternos se caracterizan en muchos casos no solo por no tener una posición desde la que enunciar un discurso que cale en el universo y espacios sociales, sino por no tener una conciencia desarrollada más allá de lo que supone la preocupación por sobrevivir». Estos argumentos los hemos visto más arriba: en Míriam cuando dice *«nuestros padres ya tenían bastante con intentar sobrevivir»* (en su caso, se trata de un lugar común, ya que procede de una familia politizada), o en Tamar cuando afirma que su padre *«no tenía tiempo para política ni para movimientos sociales»*, o en Dina, que piensa que un inmigrante *«tiene que solucionar veinte mil cosas antes de llegar a pensar que tiene derecho a que no le discriminen socialmente»*.

Aquí se trae a colación una escena repetida a lo largo de las últimas décadas, que son las manifestaciones y otras actividades antirracistas sin (apenas) presencia de personas racializadas. A la pregunta de por qué ocurre esto, Agar responde:

Pues eso me pregunto yo. Vamos, eso nos preguntamos todos. [...] No solamente en los movimientos sociales, que no los hay, sino en las manis específicas de... Vamos, yo he estado en manifestaciones específicas en favor de los papeles y contra las leyes de extranjería y este tipo de cosas y es que había tres inmigrantes. Tres. ¿Por qué? Pues yo creo que los que no tienen... Hay una cosa. Claro, yo no he sido inmigrante en mi vida, no sé cómo se vive esa circunstancia y menos si no tienes papeles, ¿no?, que estás ahí con la espada de Damocles de que te detengan, de que te metan en un CIE y que te deporten. No sé hasta qué punto ese temor puede influir en la gente, no lo sé.

Lo mismo piensa Rebeca: *«La gente racializada suelen ser migrantes que no se sienten con el derecho o con la seguridad de participar en política o reivindicar sus derechos porque no se quieren señalar»*. Sin embargo, hace extensiva su reflexión a otro tipo de grupos subalternos: *«Pasaba lo mismo en el 15 M, cuando íbamos a lo mejor a los barrios más marginales que es donde supuestamente la gente más tendría que estar enfadada, donde la gente más supuestamente tendría que estar reivindicando cosas, pues no estaban»*. Igualmente Jacob, que piensa que la subjetivación política se construye a través del conflicto, reconoce que existen problemas sociales que no se traducen en conflictos

políticos o en los que no son los sectores más directamente afectados los que lideran las luchas:

Es verdad que en el caso de personas migrantes, personas sin papeles, yo creo que tienen unas dificultades añadidas, que no es solo de querer incorporarse o de no quererlo o de sentirse llamadas, o de poder acercarse a las organizaciones, ¿no?, sino que tienen dificultades materiales, peligro de deportación... Eso lo he visto yo en el propio movimiento estudiantil, estudiantes que a lo mejor llevan diez años aquí pero a lo mejor todavía no habían obtenido la nacionalidad, o su familia, o tenían ciertos problemas, ¿no?, y no podían militar cuando había un piquete de huelga, cuando había situaciones quizás más de conflicto con la policía, etcétera, etcétera. Eran los primeros que se tenían que retirar, que sentían mucho miedo en ciertas ocasiones, es decir, esto yo creo que viene provocado por este tipo de cosas, ¿no? Pero yo creo que ya son circunstancias más particulares pero que al final son las que conforman el... de lo que se nutren nuestras organizaciones.

Séfora piensa que existe un problema compartido. Por un lado, el escaso asociacionismo del colectivo de referencia, que se ha agudizado con la desaparición de organizaciones de migrantes y la decantación del asociacionismo magrebí hacia lo religioso. Y, por otro, la dificultad de la izquierda, que organiza las movilizaciones, para acercarse al mismo. Aun así, Séfora elogia el papel histórico de la izquierda como marco de participación política de las personas racializadas y de demandas antirracistas.

Para Judit sin embargo no es tanto (o no es solo) que las personas migrantes no hayan estado organizadas sino que también en el ámbito de la política (institucional o no) están bajo el mismo techo de cristal que encuentran, por ejemplo, en el ámbito laboral:

Tenemos mucho que trabajar en temas de inmigración, mucho. Nos queda mucho. Pero vamos, estamos a años luz de otros países. Con todas las diferencias que hay, ¿eh?, pero sí que es verdad que en otros países sí se han ido asentando, han ido formando parte. El alcalde de Londres, ¿no?, por ejemplo. Aquí yo no lo veo, todavía. No lo veo porque seguro que hay gente preparadísima y que conoce los intrínquilis de la ciudad, el Ayuntamiento muchísimo mejor que yo que soy gata, gata. Seguro. Pero no se facilita eso.

Judit critica que la inserción institucional de personas migrantes se da en ámbitos especializados, relacionados con la interculturalidad, igualdad, etc., pero no en el trabajo institucional general, de manera que al final no pueden ir más allá de su nicho específico ni tampoco acceder a puestos de responsabilidad. Es lo mismo que denuncia Dina respecto a su propia experiencia, y que sugiere una lógica de homología de los campos

sociales. Dice Judit: «*Yo no veo esta gente que se le deje el paso a estos ciudadanos a estos estamentos*». Cuenta su experiencia de trabajo con gitanos, con los que la relación cotidiana era escasa: «*Trabajaba con estos y no nos conocíamos. Éramos perfectos desconocidos. Y con esta gente que viene de fuera, con estos ciudadanos que vienen de fuera, va a pasar lo mismo. No les dejamos pasar de los trabajos más precarios, más... peor remunerados*».

Las cuestiones que abre esto son varias. En primer lugar, las condiciones de posibilidad de transformación de un problema social en problema político pasan por la *manifestación* del mismo, no solo en términos discursivos. Incluso cuando un grupo social es consciente de la existencia de una comunidad de intereses y comparte una complicidad tácita en torno a un problema que le afecta, dice Bourdieu (2000: 83-84), este «no accede a la existencia y a la eficacia políticas sino a través de palabras o de conductas simbólicas que están dotadas de una carga emocional más fuerte que la palabra hablada o escrita y cuyo ejemplo privilegiado es la *manifestación*».³²⁸ Sin perjuicio de que, por otra parte, la expresión discursiva de esa emergencia política corresponda a un portavoz, «que habla en nombre del grupo y en su favor, pero también en su lugar»³²⁹ (ibíd.) y que plantea el problema de cómo se vinculan los discursos e intereses de las personas representantes con los de las personas representadas.

Aquí entran en juego las dos acepciones de la idea de «representar» a las que se refiere Spivak (2009 [1999]: 57), comentando a Marx. *Vertreten*, que significa «representar» en el sentido de hablar por alguien, ser portavoz de alguien, y por tanto también sustituir o reemplazar a ese alguien; y, al contrario, *darstellen*, que significa «representar» en el sentido de simbolizar o encarnar a alguien, como un actor (*Darsteller*) encarna a su personaje o un cuadro muestra o representa a alguien. *Darstellung* es también una exposición, descripción o presentación. En el caso de una lucha antirracista como las que evoca Agar, manifestaciones contra las leyes de extranjería o contra los CIE en el que la presencia de inmigrantes es anecdótica, resulta que el activismo blanco no solo *representa* en el primer sentido, haciéndose portavoz de las demandas de un grupo subalterno, sino

³²⁸ «[...] n'accède à l'existence et à l'efficacité politique qu'à travers de paroles ou de conduites symboliques qui sont dotées d'une charge émotionnelle plus forte que le mot parlé ou écrit et dont l'exemple privilégié est la manifestation.»

³²⁹ «[...] qui parle au nom du groupe et en sa faveur, mais aussi à sa place.»

que también suele correr el riesgo de sustituirlo completamente, debido a que los miembros de dicho grupo tienden a no manifestarse (en el sentido amplio y estricto del término). De ahí las luchas de legitimidad en torno al hecho de que las personas encargadas de representar (*vertreten*) y hablar en nombre del grupo sean a su vez susceptibles de simbolizar (*darstellen*) al colectivo representado.

9.13.2. ¿Ser la voz de quienes no tienen voz?

Todos los intelectuales participan del monopolio de la palabra. Pero a veces la utilizan [...] para intentar —y recalco, *intentar*— dar la palabra a gente sin palabra.³³⁰ (Bourdieu, 2002 [1977]: 100)

La cuestión que se abre es cómo articular una demanda política de un colectivo subalterno si la presencia política de este es débil. ¿Se debe actuar aun a riesgo de que ello se entienda como una usurpación, o se debe, por el contrario, marcar distancias con el problema y esperar a que sean las propias personas afectadas quienes tomen la iniciativa? Son estos los términos, un poco con trazo grueso, que surgen precisamente de la emergencia de un autodenominado «antirracismo político» y la acusación que lanza, incluso retrospectivamente, a la «izquierda blanca» o bien de no haberse ocupado del racismo o bien de haberlo hecho usurpando el lugar de las personas racializadas. Veremos este debate con más detalle en el apartado 9.14, pero como se ha podido observar, es una cuestión que aparece de manera transversal y recurrente en la mayoría de las entrevistas. Para algunas de las personas entrevistadas, el temor a usurpar la palabra es una de las explicaciones que se da a la escasa presencia del antirracismo en sus experiencias militantes. Agar dice:

Yo tiendo más a que el que tiene el problema es el que tiene que dar el primer paso. También reconozco que para mí es muy cómodo, muy cómodo, muy fácil. Yo, en el mundo de inmigrantes, no soy inmigrante, tengo una casa estupenda, no tengo problemas con el idioma, soy jubilada y tengo una pensión más que de sobra, o sea, tengo una vida muy cómoda. Muy cómoda. No he pasado grandes penalidades en mi vida, que no las he pasado. A pesar de venir de ese entorno tan pobre [...]. Ni punto de comparación con lo que vive esta gente. Hasta llegar a España. No solamente después, sino hasta llegar aquí. El viaje del horror. Y una vez aquí... Entonces, desde mi posición de privilegiada yo puedo decir: «No, no, que dé el primer paso el que

³³⁰ «Les intellectuels participent tous du monopole de la parole. Mais il arrive qu'ils en usent [...] pour essayer — je dis bien « essayer » — de donner la parole aux gens sans parole.»

tenga el problema. Yo le voy a acompañar. Pero el que lo tiene que iniciar, el que se lo tiene que currar, es el que tiene el problema». Desde mi posición de privilegiada.

La reticencia que expresa parece nacer de cierta desconfianza a que la persona «que tiene el problema» vaya a dar realmente el primer paso, ya que piensa que a menudo se trata de «gente con miedo, gente o muy desideologizada o muy ideologizada [...] hacia la derecha». También Débora, desde una experiencia opuesta a la de Agar, es decir, desde una elevada familiaridad con la militancia antirracista, expresa «una frustración muy grande» por la despolitización de las personas racializadas con las que ha militado. Desde ese punto de vista, sugiere que hay un conflicto de intereses entre quienes están en el activismo porque necesitan solucionar cuestiones relativas a su propia vida (los papeles, la vivienda...) y quienes quieren «cambiar las condiciones que reproducen que, aunque tú te hayas liberado un pelín de la frontera que te acechaba, otros la van a tener». En ese sentido, le parece hasta cierto punto lógico que sean las personas militantes —es decir, vocacionalmente militantes, no de manera circunstancial— quienes lleven la voz cantante. Lo que en la configuración actual del campo político implica un liderazgo, si no totalmente blanco, sí en cualquier caso universitario:

En el Ferrocarril Clandestino se supone que era esta mezcla de tal [...] pero yo te puedo decir que allá éramos todos... si no blancos, sí había un par de personas latinoamericanas, pero en general gente cortada por un perfil para mí sobre todo de formación universitaria. Entonces, ¿por qué no había gente [racializada] allí? A ver, yo creo que ahí hay peleas que si tú escuchas lo que quiere hacer la gente, es decir, si nosotros hubiéramos hecho quizás estrictamente [lo que los migrantes demandaban]... Bueno en el momento ese de la Asociación Sin Papeles ya te digo que fue muy importante porque la gente de verdad necesitaba los papeles y fue una lucha por ejemplo contra la penalización de la manta, la gente estaba en la cárcel, había que sacarla de la cárcel, o sea, que hubo ahí un... es que tu ibas a la cárcel a visitarlos, o sea. Pero ahora que hay mucha más complejidad que hay sin papeles y con papeles, ¿qué es lo que quiere hacer la gente? Es que mucha gente no es militante.

En ese sentido, piensa que esa falta de implicación política a largo plazo provoca también desánimo y abandono entre las y los activistas:

Cuando la gente deja ser mantera quiere irse del espacio mantero, porque además son espacios de politización muy duros; entonces, ¿qué es lo que te queda ahí? ¿Por qué tú te vas de esos espacios de diferencia? ¿Por qué yo me fui del espacio mantero? Porque llega un momento cuando se van tus compañeros y se van tus compañeras, que claro, es una repetición de la jugada, porque pasados unos primeros cinco años

en que se han conseguido ganar unas batallas, donde la gente indudablemente ha podido seguir su proyecto individual de vida, pues vienen otras personas con las mismas necesidades, pues otra vez el idioma, otra vez entender la situación jurídica, otra vez ver cómo te defiendes de todo el poder represivo del Estado y del racismo institucional y así, ¿no? Y entonces cuando esto se repite dos veces, dices: «Qué coño hago yo aquí, si estoy como un déjà vu perpetuo, no hay acumulación aquí». Entonces creo que también hay un problema, o sea, y el problema no te digo que sea igual por los dos lados, pero hay un problema recíproco.

Para Eva, la preocupación por ser capaces de dar respuestas políticas sin caer en la usurpación por un lado limita las posibilidades del antirracismo y por otra da lugar al exceso, como que dé más importancia al portavoz que al discurso:

Un elemento muy importante de la autonomía [...] es precisamente entender el activismo como una forma de propiciar y favorecer procesos de autoconciencia, de autodeterminación y de emergencia, pues eso... de todas esas diferencias que cuestionan el orden establecido, y desde un ángulo de cooperación y de promesa positiva, ¿no? Entonces, yo creo que esa preocupación existe, existe y precisamente por eso existe ese temor, para no ocupar la voz. O sea, de hecho se está siempre buscando y a veces pasan situaciones tan locas que estás buscando a la persona o grupo de personas que puedan enarbolar su propio discurso desde esas posiciones. Y entonces a veces se cae en la aberración opuesta, que es: como quien está hablando tiene un origen extranjero tengo que escuchar cualquier barbaridad que diga.

Eso no significa que las personas no directamente concernidas deban abstenerse de reflexionar o de participar en la elaboración de discurso. Pone el ejemplo del feminismo, que al ser un terreno que se considera reservado a las mujeres, parece eximir a los hombres de cualquier reflexión, lo que en cierta medida supone una despolitización del discurso pues lo sustrae a la posibilidad de ser discutido universalmente. La reflexión y la discusión no implican «ocupar el discurso público», que es lo que hay que evitar.

Para Lea, abstenerse de ocupar el espacio de la representación no significa abstenerse de las luchas:

Las manifestaciones que ha habido contra los CIEs, pues yo creo que de muy buena manera y con la mejor intención del mundo la izquierda se ha organizado y ha convocado, y la falta de interacción con... pues los inmigrantes en este caso, y el completo aislamiento entre unos y otros hace que no acudan o que no se sientan siquiera interpelados, ¿no? Yo separaría eso —que creo que la izquierda hace bien en no dejar aparte esa lucha, porque es una lucha que hay que hacer— a que cuando

hay un grueso de población o personas o gente que está luchando [...], cualquier tipo de persona racializada —¿no?, aquí se le dice— que ya está en la lucha, creo que ellos deben protagonizarlo totalmente y creo que nosotros como blancos tenemos que ser capaces de acompañar esas luchas sin protagonizarlas.

Y el acompañamiento, pues yo sé que es complicado, pero ahí sí que lo podemos comparar completamente con el movimiento feminista. Yo creo que en el movimiento feminista tiene que haber espacios no mixtos de empoderamiento de las mujeres pero creo que tiene que haber espacios mixtos feministas donde los hombres sean capaces de hacer un exclusivo acompañamiento y no protagonizar para nada ni los debates ni las acciones ni el día a día, ¿no? Entonces yo lo compararía un poco con eso, que en cuanto hay grupos que están dispuestos a luchar, pues, no sé, por los derechos de los inmigrantes y hay un grupo de inmigrantes luchando por el derecho de los inmigrantes nosotros tenemos que acompañar en la medida de lo posible y como ellos quieran y como ellos hayan considerado que es. Siempre y cuando no se termine creando una completa separación racial, porque creo que eso es peligroso, porque creo por ejemplo que eso es lo que pasa en Estados Unidos.

Míriam evoca los debates en el propio movimiento antirracista y cita a una de sus figuras prominentes, Helios F. Garcés, en apoyo de la idea de que la lucha antirracista debe abordarse en cualquier caso:

Yo he tenido este debate muchísimo con sectores del movimiento. Entonces, cuando las personas no han estado en condiciones de reivindicarse, para mí no tomar esa bandera es una traición a ese sector. [...] Es que tiene que ver también con una cuestión de la tradición nuestra de ser internacionalistas. [...] Helios utilizó un concepto que a mí me encantó: «Internacionalismo doméstico».³³¹ O sea que al final, siempre que no ha habido alguien que tome esa bandera, las organizaciones de izquierda lo han intentado tomar.

Pone el ejemplo de la solidaridad con Palestina, que sería imposible de otro modo ya que «casi no hay palestinos en Madrid», como ha señalado Agar, o la «cuestión trans». Jacob también defiende que las luchas deben llevarse a cabo en ausencia de las personas directamente concernidas, pero sin usurpar su posición de representación:

³³¹ El concepto en realidad es de Sadri Khiari (PIR) y se refiere al hecho de que las jerarquías internacionales (coloniales) se han trasladado al interior de las metrópolis, la francesa en concreto, pero siguen funcionando como tales jerarquías coloniales. De tal manera que la tarea de la izquierda consistiría en ser solidaria con las luchas anticoloniales domésticas pero serlo con la misma actitud con la que se afrontaría una solidaridad internacionalista: respetando la autonomía, la dirección y la diferencia de los sujetos colonizados (Bouteldja, 2014). No estoy seguro de que la idea coincida con la lectura que de ella hace Míriam.

Yo creo que son debates a superar en todas las esferas. Nosotros [IZAR] defendemos una cosa similar con el feminismo. Es decir, evidentemente el proceso de autoorganización se tiene que dar por parte de los colectivos, de los grupos que están directamente oprimidos, pero eso no significa que sea una lucha exclusiva de los colectivos puramente oprimidos, ¿no? Es decir, si tú ves una situación reiterada de acoso en tu centro de trabajo pues a mí me parece legítimo que se pueda denunciar una situación de acoso aunque no hayas sido tú la persona [acosada], aunque seas un hombre [...]. Evidentemente hay que contar con las compañeras, pero en el caso de que no se dé, y se están dando situaciones de acoso, yo sí que creo que son cosas que tienen que denunciarse, ¿no? Y en un barrio, exactamente igual. Yo creo que ya sería el colmo de la demencia y de ideologicismo de los movimientos, el decir: si yo veo que están abusando, la policía está abusando de unos chicos, de unas chicas inmigrantes, que yo no pudiera meterme ahí porque soy blanco. Es decir, para mí es el colmo del ideologicismo, es decir, son debates que tenemos como tarea superar, yo creo. [...]

¿Cómo lo superamos? Ahí es donde probablemente esté la dificultad. Evidentemente, sin suprimir una parte del mensaje, una parte de las personas que tienen que estar luchando, etcétera, etcétera. Para mí lo más importante es eso, es decir, que en ese proceso de autoorganización, el proceso de autoorganización esté permanentemente abierto, ¿no? Es decir, que no haya una exclusión en el proceso de autoorganización pero por ninguna de las partes, y evidentemente no diciendo «échate a un lado», que eso sí es lo que yo creo que ha podido pasar en prácticamente todas las luchas, «échate a un lado que vosotros no sabéis. Ya venimos nosotros». Y ahora, para mí, ya no viene solo una crítica a las organizaciones de izquierdas, también a todo el tejido asociativo, que viene abogándose como los defensores reales de los problemas ya no solo de la inmigración sino de otros sectores más vulnerables, ¿no? [...] Las luchas no pueden ser patrimonio de... Si queremos que ganen, no podemos convertirlas en patrimonio de nadie, tenemos que pensar cómo ganan. Y para mí ese sería un poco el centro de los debates.

Rebeca piensa que las personas blancas, precisamente por su posición de privilegio, tienen el deber de tomar la iniciativa allí donde otras no pueden hacerlo:

La gente que tenemos privilegios de ciudadanía no podemos no hacer nada por los que no lo tienen, porque si al final nosotros no hacemos nada, como si dijéramos, por ayudarles, el Estado sigue haciendo cosas por fastidiarles. Entonces no hacer nada no se puede, lo que pasa es que claro ahora se lleva el rollo este de que si haces algo estás siendo paternalista, pero yo creo que esto es una falacia. Yo creo que esto es una falacia que sobre todo se da mucho en las grandes capitales de Madriluña, ¿no?, que se da mucho ahí y que se importa de ciudades enfermas y racistas como es la sociedad estadounidense, ¿vale? Porque en Estados Unidos se lleva el rollo ese, la

mierda esa de las communities, ¿vale?, entonces las communities es: cada color en un grupo y cada uno con su color. [...] Eso es un cáncer malo de la sociedad, de hecho mira cómo están, que después de llevar allí los negros tantos años como los blancos sigue habiendo racismo, ¿no? Pero como este rollo de las communities, cada uno con los que son sus iguales, así separatista —que no es racista, que es «ordenado», ¿no?— se lleva mucho en Estados Unidos y de Estados Unidos es de donde sale todo, por eso ahora se lleva mucho en las grandes... ya te digo, en las grandes urbes como Madrid, Barcelona y todo esto, de: «no, venga, ahora cada grupito con lo suyo, cada grupito con lo suyo». Y eso... Entonces claro, si una persona de un grupo que se supone privilegiado hace algo por los demás ya se considera paternalista.

Rebeca piensa que esto denota falta de inteligencia política. Piensa por ejemplo que en la normalización del feminismo y la participación de mujeres en espacios tradicionalmente masculinos debe mucho al hecho de que algunos hombres hayan apoyado las luchas feministas desde sus posiciones:

Las mujeres feministas tenemos que aprovecharnos de la situación de privilegio que tienen nuestros compañeros hombres feministas para que ellos feminicen los espacios que son suyos de manera tradicional, los feminicen y no nos traten a nosotras como intrusas o como «ay qué bien que has venido», ¿no?, «que eres la excepción tú que has venido». No. O sea, necesitamos de ellos para que normalicen nuestra introducción en esos espacios. Entonces considerar ahora que una persona que no está racializada o que tiene privilegios de ciudadanía hace algo por... qué te digo yo... o... hace algo, intenta ayudar, qué te digo yo, por ejemplo a los manteros, ¿no?, que son todos negros y sin papeles y no hablan español; considerarlo paternalista me parece un poco flipado, friqui, urbano y yanqui, pero claro, como eso es lo que se lleva ahora, pues si dices algo te llaman racista [ríe].

Ismael piensa algo similar: que el problema que se plantea con el antirracismo se ha dado (y se da) con las cuestiones de género y LGTIBQ+, y que la construcción de discursos contrahegemónicos pasa por su extensión a distintos segmentos de la sociedad y a distintos actores:

[Entrevistador:] *Por un lado se acusa a la izquierda de no haber sido nunca suficientemente antirracista...*

Pero si lo eres, no eres el sujeto elegido para hablar de ese racismo.

[Entrevistador:] *Claro, pero si lo eres estás usurpando el lugar de la gente que debería...*

Claro, eso no es propio de la lucha antirracista, eso ha pasado con las feministas también. Creo que es... De alguna manera creo que es el miedo a ganar, o sea,

también creo que es el miedo a que las políticas desborden, digamos, el campo en el que nacen. [...] ¿Por qué tenemos que entender que es solo un tema de apropiación cultural³³² o de que el protagonismo es de los blancos? O sea, a lo mejor lo que tenemos que entender es que, si hay un blanco hablando de... O sea, si hay un hombre hablando de cuestiones feministas es precisamente porque hay feministas que han desbordado sus límites y que han conquistado otras posiciones. Y que han obligado a otros, que en un principio no son mujeres o que en un principio no son aliados feministas a declararse como tales y a hablar de ese tema. O sea, es que eso es la política de la hegemonía.

En el movimiento LGTIBQ+ *«digamos que de alguna manera, o al menos en los movimientos oficiales, nunca nos ha molestado que un hetero... Nunca nos ha molestado. De hecho lo hemos celebrado más. Sin embargo en el movimiento feminista ha habido como más repliegue identitario, o sea ha molestado más que un hombre hable de feminismo».*

Raquel tiene una relación ambivalente con el sesgo de clase y/o formación. No duda de la buena intención de las personas que hacen ese papel dirigente u orientador, y de hecho piensa que en cierta medida está en la lógica de las cosas, pero también piensa en una cierta inevitabilidad del divorcio entre representantes y representados:

¿Quiénes son los que comienzan a abrirles los ojos a los pueblos para que despierten y conozcan sus realidades y se vuelquen a luchar por cambiar esa situación que les está oprimiendo? La mayoría son jóvenes, son estudiantes. ¿Por qué? Porque son ellos los que tienen la oportunidad de descubrir a través de... del marxismo lo que es la economía capitalista y son los que descubren los medios de producción, quiénes los manejan, y los dueños cómo se aprovechan de la fuerza de trabajo, toda esa teoría. Son ellos quienes las conocen y nos las trasladan a nosotros como los trabajadores, como los obreros, ¿entiendes? Y eso es bueno, y se agradece muchísimo que le despierten los ojos a uno. [...] ¿Pero qué pasa? Que estos intelectuales que nos han llevado esa teoría maravillosa no nos enseñan a mantener ese poder, sino que se quedan ellos [enfatisa] en el poder, y hay otros que se cagan en todo.

Raquel hace frecuentes paralelismos entre el acceso a las instituciones por parte de organizaciones y figuras políticas surgidas de los movimientos sociales en España y la

³³² Alude aquí al debate sobre apropiación cultural generado principalmente en torno a la cantante barcelonesa Rosalía y sus interpretaciones de aire flamenco. Rosalía fue acusada por algunos sectores de apropiarse de una estética gitana y un acento andaluz que no le corresponden. Sobre el estado de la polémica en el momento de realización de la entrevista (8 de agosto de 2018), véase, por ejemplo, el artículo de Jesús Jurado (2018).

experiencia centroamericana de conversión de movimientos populares en partidos de gobierno. Se refiere así a la experiencia de Nicaragua, donde «*botaron a un dictador para instalarse otro dictador*»,³³³ o en El Salvador donde los comandantes del FMLN fueron después parte de la élite política,³³⁴ o incluso hace una autocrítica de su propia responsabilidad como militante que se dedicó al adoctrinamiento de campesinos. Señala un calendario que tiene colgado en la pared, lleno de fotos de militantes del FMLN muertos o desaparecidos, y explica que ella animó a muchas personas como ellos a implicarse en la guerrilla «*y ahora yo estoy aquí vivita y coleando, tranquila*». En definitiva, manifiesta sus reservas respecto a las personas que ocupan funciones dirigentes en la izquierda o en el movimiento feminista, sugiriendo que proceden de las élites sociales y que de alguna manera reproducen su posición de clase:

Entonces yo en ese congreso de economía feminista, yo dije eso, de que esa mesa que estaba viendo ahí la había visto yo muchas veces en la Universidad Nacional, cuando se comenzaba la lucha allá. [...] Yo ¿cómo estudiaba en El Salvador en la universidad? De noche. De noche, porque de día no podía estudiar, tenía que trabajar para poder irme a pagar la universidad, ¿entendés? Y la mesa estaba compuesta por estudiantes universitarios pero que estudiaban en el día y que tenían todo.

9.13.3. Un *habitus* paternalista

Las personas que critican el protagonismo de la izquierda blanca en las luchas antirracistas suelen mostrarse de acuerdo con las afirmaciones anteriores, es decir, que en una situación de debilidad de los colectivos subalternos, es lógico que el peso de las luchas recaiga en quienes tiene la capacidad y los saberes para llevarlas a cabo. Lo que señalan es que en una situación como la actual, en el que se están dando procesos de subjetivación y organización política de personas racializadas, la izquierda blanca o una parte de ella se resiste a abandonar una posición dirigente. Para Enoc, el protagonismo de las luchas antirracistas debe recaer sobre las personas que son objeto de racismo, del

³³³ En los días en los que hicimos la entrevista, los medios de comunicación y las redes sociales se hacían eco de las protestas en Nicaragua contra el gobierno de Daniel Ortega y la represión contra las mismas, que aparentemente habían provocado la muerte de varios cientos de personas. Daniel Ortega fue uno de los líderes del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) que derrocó al dictador Anastasio Somoza en 1979. Ortega ocupó la presidencia del país hasta 1990, y la recuperó en 2007 al frente de un FSLN convertido en partido político y profundamente transformado.

³³⁴ El Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) fue, como el FSLN nicaragüense, una organización guerrillera después convertida en partido político de orientación socialdemócrata. El FMLN dejó las armas en 1992 y desde 2009 es el partido de gobierno en El Salvador.

mismo modo que las luchas feministas deben ser protagonizadas por mujeres. El resto de personas deben asumir una posición de apoyo, de acompañamiento, secundaria: *«Para mí las que tienen que estar adelante de todo tiene que ser mujeres. Aunque yo me considero feminista, o tú, pero nosotros tenemos que participar, ser compañero uno más, pero no somos los líderes tampoco. Exactamente pasa en la lucha de antirracismo»*. En el caso de los inmigrantes, le parece comprensible que las personas autóctonas tuvieran mayores cuotas de protagonismo cuando los inmigrantes no tenían suficientes herramientas lingüísticas, legales y de conocimiento del medio, pero piensa que se trata de un proceso cuyo desenlace lógico es el *«empoderamiento»* de los migrantes y su paso a primer plano, mientras que a los autóctonos les corresponde pasar a un plano más discreto. Señala que en eso radica uno de los problemas, en las resistencias de algunas personas a perder una posición de poder, y perderlas respecto a personas con las que se ha establecido una relación paternalista —*«tú eres mi amigo negro, yo te tengo que ayudar»*— y que, de repente acceden a la mayoría de edad política:

Cuando yo soy negro, no opino como tú opinabas hace tres años, ya empiezas a tener un mal rollo conmigo. Porque sí. Eso no es democrático.

[Entrevistador:] *Porque ya eres demasiado visible...*

Porque tienes mucha sabiduría, sabes muchas cosas, tienes mucha experiencia, tienes mucha capacidad, eso ya no te mola a ti, ¿no? Entonces claro, ¿qué podemos hacer? Porque claro, tú no me puedes tratar como hace cinco años que hoy en día. Hace cinco años yo no podía ni solicitar un papel de empadronamiento, tenía que llamarte. No podía hablar con mi abogado. No hace falta que te llamo hoy en día. Tenía que estar acompañado en todas partes. Las cosas que yo pueda hacer sin depender de Dani, tienes que reconocer esas cosas, ¿no? Nunca dejaremos de apoyarnos, nunca dejaremos de ayudarnos, nunca dejaremos de cuidarnos, pero ya tú, Dani, tienes que entender una cosa, que una persona que está recién llegada y una persona que lleva diez años en España no es lo... es que no puede ser lo mismo, ¿no? Cuando tú en las asambleas tú proponías, tú tenías tu... tú tomabas las decisiones, tú hablabas y eso, hablabas y eso... Vale, bien. ¿Pero hoy en día? Pues hay que reconocer también que la gente puede hacer cosas y las personas lo que pueden hacer hay que dejárselo que lo hagan. Entonces hay gente que no se sienten bien. Entonces eso ya a mí también me raya, porque si tú no me valoras, pues no podemos seguir trabajando juntos. ¿Y eso cómo lo llamas? ¿Eso es racismo o cómo?

[Entrevistador:] *Sí, que hay gente que no quiere estar en un segundo plano.*

Ahí está. Eso pasa mucho en los movimientos sociales. Pero muchísimo. ¿Y entonces? Mucho protagonismo, mucho poder, mucho adelante de todo y tal. Tú haces eso, tú

haces eso, haces esto. Vale, pero las personas también pueden decidir, pueden pensar, tienen buenos ideales, pueden hacer muchas cosas, trabajar mucho. Pero eso no es democrático: cuando tú no quieres pasar a segundo plano no te sientes bien y te marchas o lo que sea, o te creas un conflicto y te vas, yo qué sé.

Una cuestión que se plantea es hasta qué punto ese paternalismo es inevitable no ya por la disimetría en relación con el lugar que se ocupa en la jerarquía social, en relación con el enraizamiento social o con el idioma, sino por la propia diferencia entre el activismo vocacional, es decir, aquel que se liga más a unos principios que a unas condiciones vitales, y cuyos protagonistas suelen ser universitarios, y su opuesto, el activismo que nace de unas condiciones de precariedad vital. Los intereses, lenguajes e iniciativas de ambos tipos de activistas no tienen por qué coincidir. Es el dilema que plantea constantemente Débora, y que ahora explica en términos de poder:

Entonces intentaba ser así, eso quiere decir que es absolutamente horizontal y que, pues bueno, yo qué sé, es difícil, porque nosotras también aparte de todo teníamos mucha iniciativa, imagínate, tías militantes con muchas ganas de hacer cosas, entonces tú todo el rato intentabas eso de: «Vale, pues si vamos a una mani, ¿cómo la queremos?, ¿qué es lo que queremos decir?» Pero tu ibas empujando, intentando tener siempre esa [inaudible] del mundo de que si salía cualquier tipo de idea que la gente quería hacer, intentabas recogerla para ver si había un grupo suficiente para llevarla adelante. Pero yo aun así te diría que por propia asimetría y por lo que la gente quiere legítimamente obtener del espacio, pues bueno, tú mandas un poco, porque por oportunismo bueno, del bueno, pues la gente depende de ti, y depende de que ese espacio le dé los papeles, y depende de que ese espacio le dé fuerza para hacer una lucha política, pero también para arreglar su vida individual en un proyecto migratorio como complejo.

Enoc lo recoge desde la otra perspectiva:

En general tengo unas experiencias muy bonitas con el Ferrocarril Clandestino, ¿vale? Pero claro, en cuanto se trata de las asambleas, de las actividades, compartir tareas, etcétera, etcétera, yo me siento en plan una persona que estoy totalmente guiado por las personas blancas. Tú, Dani, me dices: «Mañana hacemos esto, hacemos esto y hacemos esto». Entonces tú diriges, tú eres el líder, tú eres el que proponga las cosas. Entonces claro, yo creo que no se trata de esto. A ver, y repito, no generalizo, porque si no me puedo equivocar bastante, pero claro, si es una lucha que no es... no hay jefe ni jefes, todos tenemos que estar al mismo nivel, tanto de discusión, de decidir, de debatir, de tomar decisiones. Pero hay veces... algunas personas en particular —no digo en general: en particular— siempre quieren decidir.

Pero si tú opinas... yo opino lo contrario una, dos, tres veces, la tercera ya te sientes... no te sientes bien conmigo.

Abraham lo plantea en términos más severos: *«Es uno de los problemas más grandes que hay en los movimientos antirracistas. No se plantean su racismo»*. Esto es, ni siquiera los movimientos antirracistas están libres de un racismo interno que raramente se cuestionan, y que se manifiesta en la tendencia a querer liderar las luchas:

Llevan la cabeza visible en la lucha sobre el racismo porque piensan que son ellos que tienen que dar derecho a la gente que sufre el racismo, no que la gente que sufre del racismo pueden pelear el derecho del racismo. Ellos lo que quieren, lo que te digo: «venga, nosotros somos colectivos antirracistas, pero nosotros luchamos los derechos y os los damos. Pero vosotros no podéis luchar por vuestros derechos». Eso para mí es racismo. Es lo que pasa todo el rato en los movimientos sociales. Siempre ese tipo de racismo de invisibilizar la gente que sufre del racismo y que sean personas blancas que están en la cabeza visible para hablar como son... para hablar sobre el racismo. Para mí eso nunca se ha planteado, como dar este empoderamiento a la gente que sufre del racismo para que hablen directamente.

Abraham de hecho ni siquiera comparte la idea de que la izquierda en España haya tenido la iniciativa de las luchas antirracistas porque las personas migrantes no estuvieran organizadas. Más bien lo entiende como una invisibilización: *«Claro que estaba organizado. El problema es que estaba invisibilizado»*.

Elisabet piensa que desde los espacios militantes de izquierda no se puede tratar de homologar unas luchas que están producidas por actores que se mueven en unos contextos vitales muy diferentes a los de la mayoría del activismo de izquierdas: *«Por ejemplo con el colectivo de manteros, ¿no?, que sí que trabajamos con ellos, y sí que tal... siempre hay que tener... no sé, creo que uno de los motivos es que quizá desde los colectivos se tiende de manera inconsciente a intentar adoptar como un rol quizá paternalista, sin llegar a entender pues la dinámica de estos colectivos, que al final pues son distintos, tienen un contexto y unas condiciones de vida que son radicalmente distintas»*. En ese sentido, piensa que lo más lógico es apoyar procesos de autoorganización: *«A mí también lo que me gustaría es precisamente eso, lo que pasó con el sindicato de lateros y manteros, es favorecer, ¿no?, o poner las condiciones para que ellos puedan autoorganizarse y reclamar sus derechos y sus reivindicaciones»*.

Noé y Lea también perciben que existe cierta inercia paternalista. Noé se pregunta cómo pasar el testigo de las luchas sin ceder a la tentación de seguir manteniendo una posición dirigente. En su caso, como procede de una izquierda que se quiere no vanguardista y no autoritaria, sugiere que el *habitus* reside quizás más en lo cultural, en el hecho de ser una izquierda blanca confrontada a ceder una parcela de poder a movimientos no blancos:

[...] Cómo transmitir ese conocimiento sin ser paternalistas, sin ser excesivamente vanguardistas ni dirigentes, porque una cosa es que nosotros tengamos en nuestros espacios, ¿no?, la idea de que no queremos ser vanguardia y otra cosa es que en nuestra educación, incluso hoy, en el proceso de inculturación permanente que hace el sistema, no estemos queriendo ser inconscientemente también vanguardia, centro de atención y demás, ¿no? El miedo a la pérdida de control, ¿no?, que es muy habitual. «No, claro, es que yo... que hagan lo que quieran, pero...», ¿no?, «es que a ver si van a meter la pata, es que a ver si se van a meter en un lío gordo, es que ellos no entienden de leyes, es que ellos no saben de esto».

Lea expresa una idea similar: *«Creo que es muy importante quitarnos esa cosa paternalista, esa cosa de "nosotros lo sabemos todo y somos los que venimos a integrar al resto" en vez de integrarnos con ellos a iguales, ¿no?».*

Dina señala como clave el recambio generacional, la emergencia de una generación dotada de competencia política en los términos en los que esta parece definirse en el campo de la izquierda, es decir, fundamentalmente por el acceso a estudios universitarios:

Hay más choque porque la gente no quiere que se le cuide, como que se quiere manifestar por sí sola, ¿no? Lo que estábamos diciendo, estas personas son otro perfil, no es... es otra generación. Estamos hablando de segunda generación, gente que tiene una carrera, que está estudiando, que se está formando en la universidad, tiene una ideología bastante elaborada y es muy consciente de la realidad, entonces no quiere que tú le des pautas, quiere ser participe de esa causa. Eso puede generar un choque.

Tamar, como Abraham, de entrada pone en duda que la iniciativa histórica del antirracismo esté en la izquierda blanca: *«También yo creo que tiene mucho que ver con qué se entiende por antirracismo, qué se entiende por militancia, por activismo y tal, porque realmente luchas contra la ley de extranjería, las primeras — al menos que yo conozca, esa es una investigación también que deberíamos hacer—, que se hicieron ya en el 84, creo, o en el 85 fueron en Melilla y eran gente musulmana».* En cuanto al antirracismo actual, critica las reticencias de la izquierda blanca a repensar las formas de

implicarse en las luchas antirracistas. Ante las críticas que se hacen, dice, a su racismo latente (paternalismo, relegación de las personas racializadas, etc.), la respuesta suele ser más un amago de abandono del antirracismo —como dice Sara: *«Si yo de alguna manera quisiera ser aliada, yo no puedo ser aliada porque enseguida me van a expulsar como blanca que está ahí»*— que un replanteamiento de la cuestión:

La misma pregunta que me has hecho tú sobre cómo hago yo para movilizar contra una ley de extranjería si los interesados no están movilizados la hacía también Natalia de la APDH³³⁵ de Andalucía, que tuvimos una reunión de trabajo también con ellas y nos decían que claro, que [...] «si esperamos a que la gente migrante se organice políticamente y tal, nuestro trabajo tiene que... tenemos que parar ahora y no hacer nada», ¿no? Yo creo que eso es como entender mal la crítica, ¿no? [...] Yo creo que se ha entendido como que, o se suele entender como: «Los blancos lo estáis haciendo mal, no hagáis nada», o sea: «Dejad de hacerlo». Pero la crítica no es esa, sino es: «Hay cuestiones que no se están haciendo desde nuestra perspectiva como personas que hemos sufrido o sufrimos el racismo en el Estado español».

Hay críticas sobre cómo se ha trabajado la cuestión del antirracismo hasta ahora, bueno, o lo que quede, se ha tomado como: «No, es que entonces queréis hacerlo vosotros», ¿no?, y como que «ya nosotros tenemos que plegar»,³³⁶ ¿no? Yo creo que eso es un error y creo que es una forma también, o sea, no sé... Yo he pensado bastante en eso porque gente que está haciendo tesis, investigando y tal, decía: «Vale, entonces yo soy una blanca investigando a gente racializada, entonces ya está, ya no puedo hacer nada». Es como: ¿quién ha dicho eso? Es como que no se piensa que hay una posibilidad de hacer las cosas de otra forma, ¿no?, no se piensa, se tiene la pereza, se es perezoso, yo creo, porque no se quiere pensar en una forma distinta, ¿no? Es como: «O lo hago de forma racista o yo ya no tengo nada que hacer», ¿no? El mensaje que me llega es ese.

Tamar, por otra parte, no critica las iniciativas de tipo asistencialista respecto a personas migrantes, porque en realidad piensa que no pretenden necesariamente ocupar el espacio del antirracismo ni de la representación: *«No todo lo que se hace por los migrantes o no todo lo que se hace por los racializados es lucha antirracista, ¿no?, habría que delimitar también qué es antirracismo y qué significa antirracismo»*. En este punto, pone como

³³⁵ Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía (APDHA), una organización creada en 1990 que realiza, entre otras, campañas en favor de la acogida y el respeto a los derechos de las personas migrantes y refugiadas, por el cierre de los CIE y otras en la misma línea. Véase <https://www.apdha.org> (consulta: 3/1/2019).

³³⁶ *Plegar* en el sentido que tiene en catalán de cesar una actividad (Diccionari.cat).

ejemplo las iniciativas de la iglesia de base, como las de la parroquia de San Carlos Borromeo en Madrid o la labor del franciscano Lluís Roca España en Vic:

Evidentemente dan cobertura a necesidades básicas primarias a gente que el Estado y las instituciones están expulsando y están dejando en los márgenes, y tú puedes ver paternalismo ahí, o sea seguramente, seguramente las actitudes de la gente ahí haya paternalismo, haya cuestiones misioneras, salvadoras y tal pero hay una necesidad básica que se está cubriendo, ¿no?, y es una necesidad básica que no está cubriendo nadie más y que está cubriendo quien puede, o sea quien tiene los recursos.

9.13.4. Las caras de la representación

«Está bien que haya siempre colectivos mixtos, pero también tiene que saber muchas veces, la persona que está autorizado para hablar del racismo tiene que ser la persona que lo sufre, y los otros pueden acompañar, apoyar, ayudar, hacer cualquier cosa, pero no pueden ser cabeza visible», dice Abraham, y lo subraya mediante una comparación con el feminismo: *«Tú no vas a ver un hombre, que nunca ha sufrido del machismo, que sea cabeza visible sobre la lucha feminista»*.

9.13.4.1. Hablar sin ser

Aquí, como hemos apuntado más arriba, se plantea una tensión entre las dos ideas de representación, que no necesariamente aparecen unidas en la práctica. La crítica al protagonismo blanco es una crítica a la facultad de erigirse en portavoz (*vertreten*) de un colectivo subalterno sin pertenecer al mismo. De ahí que, como dice Sara, algunas personas asuman que *«la única manera que tienes de ser aliada de eso es quitarte tú para que entren»*. Elisabet pone el ejemplo de la gestión comunicativa de la muerte de Mame Mbaye: debido a que en ciertos sectores pareció generar más interés la reacción de los tres concejales *díscolos* —Carmona, Galcerán y Arce— que la muerte del mantero, se planteó que los ediles dieran una rueda de prensa explicando su posición: *«La policía local había perseguido a un mantero que había acabado muriendo y tú estás en la institución, tú tienes parte de responsabilidad en lo que ha sucedido y ¿qué haces?, o sea, no sé... Y nuestra gente de fuera, pues nos pedía salir, pero tampoco sabían cómo. Que al final se acabó decidiendo pues una locura: "Vamos a hacer una rueda de prensa de los tres concejales para que salgan ahí". Y bueno, yo dije que no»*. En lugar de eso, se utilizó la infraestructura comunicativa para que fuera el propio Sindicato de Manteros y Lateros el que apareciera ante los medios.

Débora relata experiencias similares con el Ferrocarril Clandestino o la Asociación Sin Papeles. En este caso, las militantes blancas evitaban ser la cara visible, pero sí hacían una labor invisible de producción de discurso, ayudando a formular lo que los manteros querían decir en términos adecuados a los registros políticos y mediáticos. Es decir, hacían un trabajo, por una parte, de traducción entre variedades discursivas, y por otra de legitimación o capitalización del discurso de los manteros, al adecuarlo a las exigencias del mercado lingüístico —podríamos decir siguiendo a Bourdieu (2002 [1978])—:

Se hacían muchas cosas pequeñas, entonces por ejemplo con las manis, no sé qué, sacabas un panfleto, hacías una nota de prensa, tenías que hablar con la prensa, y haces un discurso de lo que reivindicas, de lo que pones sobre la mesa que existe y que la gente no sabe y que tú denuncias, etcétera, etcétera. Y eso nosotros creo que lo hicimos muy bien, [...] lo hicimos muy bien dentro de las posibilidades que teníamos porque hacíamos grupos de comunicación mixtos. Con mixtos quiere decir que los compañeros [manteros] eran los que tenían que dar la cara, y entonces hacíamos como muchos ensayos prácticos en los que primero intentábamos elaborar el discurso conjunto, qué es lo que se dice a la prensa y qué es lo que queremos que haga la prensa y lo que no haga también, ¿no? Se decía: ¿queremos que la prensa, que es lo que quiere, dé testimonio de lo desgraciado que es cada uno en su vida y del agujero en el que vive, o qué es lo que queremos decir?, ¿no? Y allí entre todos era como: «A ver, ¿qué podemos contar?, ¿qué es lo que quieres contar?» Pues lo de la gente era: «Pues cómo he venido, pues no sé cuántos, pues qué me quitan la mercancía» y partir de ahí hacías como un discurso.

Entonces luego lo ensayábamos y entonces con los compañeros que eran los que iban a hablar con la prensa en las ruedas o lo que sea, pues hacíamos eso, como un ensayo de rueda de prensa y los blancos hacíamos de periodistas, así de gente cabrona que hacía preguntas, no sé qué. Y realmente lo poníamos en práctica, también intentando que eso fuera rotativo, o sea, que no fueran solo unas personas se especializaran en y que fueran las capaces.

Eso ahí hubo mucha más dificultad por muchos motivos, primero porque no todo el mundo de los que éramos teníamos la misma capacidad comunicativa, aunque yo apuesto siempre porque es algo que se aprende, sino porque la gente que daba la cara en ese momento ha tenido muchos problemas, ha tenido muchos problemas con la policía y ha tenido muchos problemas sobre todo con sus propios compañeros, porque una vez que te visibilizas, pues yo que sé, que si metían la pata, que si habían dicho no sé qué que no debían haberlo dicho, entonces esto les generaba problemas por lo cual había muy poca gente que quería asumir ese lugar de protagonismo en el que te ganabas parece ser algún tipo de enemistad o de conflicto con los tuyos o lo que fuera.

Una forma extrema de esa traducción interdiscursiva es la mediación que, según Abraham, exige el Ayuntamiento de Madrid para tratar con los manteros. Abraham denuncia, como hemos visto más arriba, que la escasa interlocución del Sindicato de Manteros y Lateros con las autoridades municipales se hace a través de activistas blancos, por exigencia institucional: *«No nos llaman directamente. Siempre tenemos que tener alguien, una blanca que nos protege y que nos acompaña [...] como si nosotros no estamos capacitados para debatir con ellos sobre el racismo»*. El relato de Abraham coincide con una de las reglas enunciadas por Bourdieu respecto al mercado lingüístico: cuanto más se acerca una situación a lo oficial, más sometida está la determinación de precios del mercado lingüístico a las leyes generales, es decir, más evidente se hace la relación entre el valor del discurso y las jerarquías sociales subyacentes. De este modo: *«Cuanto más oficial sea una situación, más autorizado tendrá que ser el que tiene acceso a la palabra. Debe tener títulos académicos, un buen acento, es decir, debe haber nacido en el lugar adecuado»* (Bourdieu, 2002 [1978]: 152).

9.13.4.2. Ser sin hablar

Otra cara de la representación, complementaria de la anterior, es la que simboliza (*darstellen*) al colectivo subalterno sin que por ello este realmente hable, al menos de una forma relevante. Existen diversas concreciones de esta clase de representación, una de las cuales es la representación simbólica, que se da con frecuencia en ámbitos electorales e institucionales. Con la representación simbólica se pretende enviar el mensaje de que se está en contra del racismo, a favor de la inclusión y de la multiculturalidad, pero consiste, por así decirlo, más en una operación de marketing político que en la expresión de una política real en favor de las minorías así representadas. De hecho se trata de un mensaje que la organización o la institución lanza más bien a sus propias bases (votantes, simpatizantes) pertenecientes a la mayoría social, y que está construido de acuerdo con sus propios códigos comunicativos, idealizado en cierta manera para que concuerde con el imaginario de sus destinatarios. Tomo la idea de representación simbólica de Rafaela Dancygier (2017, 2018), quien la aplica específicamente a ciertas tipologías de candidatas y candidatos musulmanes en la política europea:

Muchos partidos de centro-izquierda quieren incorporar a candidatos musulmanes que se ajusten a las preferencias seculares y socialmente liberales de sus electores. Quieren lograr dos cosas: atraer a su base cosmopolita mostrándose tolerantes y al mismo tiempo advertir al electorado musulmán de que están interesados en su voto, una

estrategia que yo llamo inclusión simbólica. Los partidos generalmente tratan de lograr esa inclusión simbólica seleccionando a musulmanes laicos, progresistas y feministas. Estas candidatas suelen ser mujeres, ya que por el simple hecho de postularse para un cargo, una mujer musulmana puede transmitir que está integrada y que no se halla sujeta a normas patriarcales, señal que se refuerza si no lleva pañuelo en la cabeza.³³⁷ (Dancygier, 2018)

En el caso español, cabría pensar hasta qué punto el pañuelo es una señal positiva o negativa en una representación simbólica para un público de izquierdas. Pienso que, sin estar aún totalmente codificado, tiende más bien a reforzar positivamente el simbolismo de la representación. Por una parte, porque incluir un signo de origen religioso en un espacio comunicativo de izquierdas, que se quiere laico, puede constituir la garantía de que, efectivamente, se está aceptando algo que es diferente (con la ventaja de que se trata de un signo de una religión subalterna en este espacio social). Y por otra, porque, como dice Rebeca, *«la gente de Marruecos y la gente de España tenemos todos la misma pinta»*, por lo que el pañuelo, nuevamente, es en última instancia lo que certifica la diferencia.

La representación simbólica es tanto más habitual cuanto menos importante es electoralmente el colectivo representado, por lo que en realidad se trata de una sobrerrepresentación (Dancygier, 2018). Algunas de las personas entrevistadas abordan las ventajas e inconvenientes de esa sobrerrepresentación. Así por ejemplo Sara se pregunta si sería interesante *«del mismo modo que hay como cremallera en las listas para mujeres, ¿vale?, mujeres y hombres, o sea que en Podemos tenemos que tiene que haber 50-50»*, establecer cuotas en las listas electorales para diferentes tipos de minorías. También Elisabet evalúa las ventajas e inconvenientes:

Yo creo que la opción sería, no sé, facilitar su entrada, la entrada de colectivos minorizados, racializados, a la institución. Pero a mí también ahí se me plantea un dilema, que es como... ¿qué vas a ir, tú también tutorizando, no? Es como... ¿vas a montar una lista y en el número uno vas a poner un negro para decirlo? O sea, también hay ahí cierta parte electoralista, cierto aprovechamiento o cierta utilización, ¿no?, no en un mal sentido pero bueno, la hay, y a mí ahí también se me

³³⁷ «Many center-left parties want to recruit Muslim candidates who fit their constituents' secular and socially liberal preferences. They want to have it both ways: appeal to their cosmopolitan base by appearing tolerant while signaling to the Muslim electorate that they are interested in their vote, a strategy that I call "symbolic inclusion." Parties usually try to achieve symbolic inclusion by selecting secular, progressive, and feminist Muslims. These candidates are frequently female, since simply by running for office, a Muslim woman can convey she is assimilated and not held back by patriarchal norms—a signal that is reinforced when she doesn't wear a headscarf.»

plantearía un dilema. Es decir, bueno, como queremos transmitir esta idea [...] voy a poner a un gay, voy a poner a un negro y a una lesbiana. Pues también me sentiría haciendo un poco trampa, aunque bueno, pues el efecto quizá podría ser bueno.

Isaac es abiertamente contrario a este tipo de representación: *«La batalla en la izquierda (no solo en el PSOE) está entre los que apostamos por el mérito y la realidad social y los que apuestan por el efecto electoralista de la anécdota»*, señala. Y añade: *«Tener un diputado musulmán no debe ser el objetivo, el objetivo es que un ciudadano pueda ser diputado independientemente de su origen o religión. Por la propia composición social de España, con dos millones de musulmanes, eso hará que haya diputados de confesión musulmana sin que la religión sino sus capacidades sean lo que domine el perfil»*.

Séfora, en cambio, denuncia esa instrumentalización simbólica de la diferencia, y especialmente de los marroquíes, precisamente en el PSOE. El Grupo Medina sería para ella parte de ese juego de representación simbólica, en el que *«al final, creo que somos más monigatos, monigatas que los partidos políticos utilizan para captar los votos de la población migrante que otra cosa»*. Cuenta de su experiencia con el PSOE:

Yo trabajaba en Fuenlabrada, en Fuenlabrada hay muchísima población marroquí y es el reducto este del PSOE, o sea el bastión como le llaman del PSOE, que me río yo del bastión. A mí me han llegado decir: «[Séfora], va a venir Pedro Sánchez, ves con las mujeres». ¿Cómo que «ves con las mujeres»? ¿Para que en la foto donde salga Pedro Sánchez salgan mujeres con pañuelo? O sea, ¿qué coño...? Obviamente me negué, porque para mí eso no es hacer política. O sea: «Siéntate con las mujeres y pregúntales qué necesitan», porque ese era mi trabajo.

Dice que *«la población marroquí vota al PSOE»*, pero que el Ayuntamiento, gobernado por este partido, no es particularmente receptivo a demandas concretas: *«O sea, la intención política era meramente ganar votos»*.

Tamar denuncia esa relegación a lo simbólico en un espacio de militancia amplio como es Unitat contra el Feixisme i el Racisme:

Había como un malestar compartido porque había una narrativa sobre la islamofobia muy concreta y sobre cómo debía ser esa lucha contra la islamofobia muy, muy concreta, que es la de Unitat contra el Feixisme, que bueno, esta gente tiende como a ser un poco salvadores de los musulmanes y luego también tienen como esa perspectiva de la unidad, ¿no?, o sea de la unidad de toda la sociedad contra la islamofobia. Entonces eso te obliga como a hacer muchas concesiones, porque el

manifiesto de Unitat contra el Feixisme contra la islamofobia lo firma incluso el PP, ¿sabes?, entonces dices... eso te obliga a hacer algo muy que les guste, ¿no?

Y luego también, o sea, había muchas cuestiones que no nos acababan de gustar, o sea, había como un protagonismo de la gente blanca en la organización, en la toma de decisiones, en decidir qué es lo que se debe decir ahí en ese foro, qué mesas tiene que haber, qué gente tiene que haber y cuáles no. Y entonces básicamente se pensaba en las identidades musulmanas como un... no sé, había cuestiones como: «Vale, necesitamos una mesa sobre género, vale pero necesitamos una mujer con velo, una mujer sin velo, una mujer negra y una mujer...», ¿sabes?, como toda esta cuestión de la representatividad y el maquillaje, ¿no?. Entonces [...] por muy listas que nos creamos nosotras, la posición en la que nos situaban era cumplir un rol muy concreto que no tenía que ver con nuestras necesidades ni nuestros intereses, ¿no?

Dina tampoco simpatiza con la idea de las cuotas. Aboga por que la izquierda y el movimiento antirracista tengan una unidad de acción desde la diferencia, no por una representación que considera una forma de instrumentalización:

Entonces, lo que hay que trabajar es que se unifique, ¿no?, o sea que no... No «como yo soy un partido político, soy la izquierda, yo tengo mi organización y quiero que tú, tú y tú estéis aquí, ¿no? Porque tenéis que... pues estar visibles, o sea, yo quiero que haya un negro, un moro, un gitano y un pañuelo, ¿no? Porque últimamente ves a mogollón de mujeres con pañuelos en todas partes, ¿no? Es como... vale, pero ¿qué significa que haya una mujer que lleve pañuelo, no?

Dina confirma que en el terreno de la representación, en España, el pañuelo parece ser más una ventaja que una desventaja: «Yo veo a muchas mujeres con pañuelo: en algún evento parlamentario, en la calle en una manifestación, en la pancarta, en la foto, yo digo en la foto. Siempre parece un símbolo como muy... [chasquea la lengua], un pañuelo. Sí, pero ¿qué significa? ¿Que están las mujeres marroquíes, o las musulmanas están dentro de esa participación, activamente? ¿Están haciendo propuestas? ¿Se les está escuchando?» Piensa que esa instrumentalización es racista y eso genera choques, aunque no necesariamente se trate de un racismo consciente:

Yo no soy racista, mi filosofía es antirracista, mi ideología es antirracista pero puedo estar practicando el racismo. Son perfiles distintos. O sea, está el racista que es un cabrón o cabrona, que está en la calle y te está insultando, haciendo la vida imposible, o está haciendo una acción racista consciente y la está llevando a la práctica. Y está el racismo sutil, ¿no?, que tú no te das cuenta de que lo estás practicando. Pues desde organizar eventos de población migrante y no considerar que habría que... ¿no?, que habría que considerar si pones una foto de un negro o una negra si no tienes un

colectivo negro contigo en la... en tu activismo, que puede ser una actitud racista. Porque tú no tienes integrado a un colectivo de negritud pero pones una foto de una negra o un negro en tu pancarta. De forma inconsciente, porque tú lo que quieres es a lo mejor mostrar que tú estás a favor de la negritud, pero realmente...

Un ejemplo ilustrativo y a mi juicio extremo de representación simbólica electoral que he podido detectar durante el trabajo de campo son las palabras con las que un candidato de Unidos Podemos, militante de Anticapitalistas, describía en Facebook el 21 de junio de 2016 un acto electoral en Cañada Real. El evento se enmarcaba en la campaña para las elecciones generales del 26 de junio y es tanto más sorprendente teniendo en cuenta que los habitantes de la zona visitada son en su inmensa mayoría inmigrantes marroquíes sin derecho a voto. Se trata por tanto de un ejemplo palmario de representación simbólica con un mensaje dirigido a la base electoral real de Unidos Podemos. El candidato se sumerge en el barro del extrarradio y allí, junto al espacio cargado de simbolismo de la mezquita, recibe la bendición política del imam:

El acto en La Cañada Real, el principal asentamiento ilegal que queda en la Comunidad de Madrid, ha sido emotivo, distinto de cualquier otro que haya hecho hasta ahora. Llegar hasta allí ya ha sido una carrera de obstáculos porque la carretera está llena de baches y de charcos artificiales inmensos que los clanes de la droga que allí acampan usan para dificultar las redadas policiales. El acto lo hemos hecho en el bar de la comunidad marroquí, enfrente de la Mezquita. La gente de La Cañada ha sido crítica porque ya se han cansado de tantas promesas incumplidas. Pero como ha dicho Autman, el imán de la Mezquita «dudé si apoyar este acto porque aquí si vamos con unos los otros pueden perjudicarnos. Pero luego he pensado que si venís aquí cuando nadie viene nunca ni se preocupa nunca por nosotros, es que merecía la pena apoyaros.» Teníamos que ir adonde nadie va. Como ha dicho el compañero Miguel Ángel,³³⁸ asaltemos los cielos, pero con los pies manchados del barro del extrarradio. Seguimos.

El Festival Noches de Ramadán es en sí una muestra de representación simbólica, en la que los representados no tienen apenas nada que decir. Le doy mi opinión a Adán: no está organizado por musulmanes, tiene de hecho muy poca participación de entidades musulmanas y quizás no se corresponda con el tipo de actividades sociales que muchos musulmanes harían durante el Ramadán. Por otro lado, tal y como cuenta el propio Adán, el Ayuntamiento se muestra receloso respecto al festival y exige la reificación cultural

³³⁸ Miguel Ángel Vázquez, otro candidato de Unidos Podemos. Sobre la frase y el acto, véase Riesco, 2016.

del mismo mediante la eliminación de toda referencia religiosa, lo que carece de sentido tratándose de una fiesta religiosa. Adán responde:

No puede ser nunca un festival para musulmanes porque quién somos nosotros para decir lo que tienen que hacer los musulmanes, claro. Eso para empezar, ¿no? Entonces, primero es un festival sobre todo cultural y que de alguna manera yo siempre digo que es para los cristianos, ¿no?, de alguna manera para que se nos quiten los tabúes de que... Pues mira, en Irán hay jeví y en no sé qué hay electrónica y en no sé qué hay unos diseñadores que te cagas y unos grafiteros y unas tipas de la hostia que hacen unas ilustraciones muy buenas, ¿no? Eso va en primer lugar.

Luego es verdad que lo que intenta también es mostrar cosas que a ellos... pues... muchas veces no se muestran aquí. Y luego sí nos hemos dado cuenta que uno de los problemas que tiene para que haya menos participación, porque por ejemplo en los debates sí hay participación, sí vienen, porque son a una hora... a las siete de la tarde, todavía... Pero por ejemplo a los conciertos era muy complicado porque corresponde justo cuando se rompe... [el ayuno] y entonces hay un problema. Y este año nos hemos dado cuenta cuando hemos hecho dos días después [del final de Ramadán] ha habido mucha más asistencia, sobre todo de mujeres, que se las nota.

A Sara, a la que entrevisto un día después, le pregunto como gestora cultural y responsable política qué le parece que la condición de posibilidad del festival Noches de Ramadán sea reducir al mínimo su raíz religiosa: «*Es la pregunta de cómo la Administración pública puede dar espacio a la diferencia sin perder sus principios públicos, y ahí hay una contradicción*». Si bien le parece que lo lógico sería que el protagonismo en la organización del festival lo tuvieran los «*agentes culturales*» existentes, es decir, las asociaciones musulmanas, «*¿el problema cuál es? Cuando ese agente cultural, digamos, tiene unos principios o tiene unos valores que contradicen lo que supuestamente es lo público, que es un régimen aconfesional, bla, bla, bla, aunque luego sepamos que por otro lado [...] se da mucha pasta a la Iglesia católica. Creo que ahí hay un problema que hay que ver cómo se resuelve*».

9.13.4.3. La exclusividad del ser y del hablar

Una tercera posibilidad es la opción inversa a la pretensión de representar (*vertreten*) a un colectivo subalterno sin pertenecer al mismo: que se atribuya a alguien susceptible de simbolizar (*darstellen*) al colectivo de referencia, y solo por esa razón, no ya la facultad en exclusiva de hablar en su nombre sino incluso un monopolio sobre la producción del análisis político sobre el racismo. Para Tamar, por ejemplo, la representación de personas

racializadas en la izquierda no es importante porque piensa que lo prioritario es la autoorganización y la construcción de autonomía: *«La no representación te dice algo, te informa de algo importante, pero el perseguir la representación no es [...] una prioridad»*. Al contrario, ve con recelo la incorporación de personas y demandas antirracistas a espacios de izquierdas como una forma de rebajar o neutralizar las críticas: *«En el último año o dos años se han dado muchos debates o seudodebates o semidebates en torno al racismo y el racismo dentro de la izquierda o dentro de los feminismos y tal que ha llevado a que hay ciertas cosas que... no sé si ha llevado a que ciertas críticas sí se asuman y se empiecen a trabajar o a que en muchas ocasiones la estrategia de neutralizar ciertas críticas se haya sofisticado en cierta forma»*. Eva se refiere a la pretensión de exclusividad que manifiestan algunos actores políticos (nos referimos al incipiente movimiento descolonial) como *«percepción naturalista de la política»* que hace cosas *«tan aberrantes, tan perversas y para mí tan poco constructivas»* como priorizar la composición de la *«foto»* (buscando la representación de distintas tipologías de personas) sobre el contenido de los discursos. Rebeca, como hemos visto en el punto 9.8., critica a propósito de lo sucedido en el Mac 4 que esa pretensión de exclusividad llevara a que un grupo de personas racializadas, no musulmanas, boicotearan el discurso sobre islamofobia de una musulmana por el hecho de que esta era blanca. En la misma línea, señala cómo la exigencia de representación racial pasa por encima también de la diferencia de género:

Muchas asociaciones de feministas racializadas, de gitanas, de moras, de no sé qué no sé cuántos, por ejemplo, te presentan su taller feminista y le lo presentan con un hombre, racializado. Y nadie les dice nada, cuando si un payo se pone a hablar de feminismo, nos lo comemos. Un hombre payo se pone a hablar de feminismo y nos lo comemos. Un hombre payo poni... eh... latinoamericano, negro, se pone a hablar de feminismo y decimos: «¡Uy qué mono, mira, a pesar de ser inferior es feminista, uy!» Y eso es racismo. Racismo subconsciente pero racismo.

Para Isaac, la encarnación personalista de la diversidad social a menudo tiene el efecto de derivar las políticas de diversidad hacia disputas por la legitimidad de la representación, dejando de lado las iniciativas más transversales y de largo alcance, que serían a su juicio las que realmente sirven para combatir el racismo y la islamofobia. Veremos esta lucha por la legitimidad en el apartado siguiente.

9.14. El mercado de la diferencia

Varias de las personas entrevistadas señalan un cambio en la posición que ocupan la raza y el racismo en el espacio discursivo de la izquierda, debido en buena medida a los procesos de subjetivación política de los hijos e hijas de la inmigración, a la emergencia de nuevos discursos antirracistas de inspiración descolonial o a la importancia que tienen la problematización de la inmigración y de la diferencia cultural en el auge de la ultraderecha en toda Europa, si bien en España, hasta ahora, eran varios los análisis que señalaban este último como una amenaza aún no concretada (IU, 2015: 13; En Comú Podem, 2016: 73; Catalunya en Comú-Podem, 2017: 148; IU, 2017: 23). El antirracismo parece haber salido de una posición marginal dentro del espacio político, con discursos, actores y público limitados, para convertirse en un producto *mainstream* en el mercado discursivo de la izquierda. Así lo relata Tamar:

Ahora que empieza el curso no sé si te has fijado que todos los medios de comunicación —Público, el País, CTXT—, o sea todos los medios de comunicación tienen su columnista de color, ¿no? Que no tengo ninguna crítica a la gente que está haciendo eso pero sí al movimiento que supone eso [...]. No es la gente sino los discursos, ¿no?, son discursos antirracistas pero que tienen un [...] matiz muy poppie, o sea, no hay tanta crítica, como una crítica radical al sistema, al racismo estructural. Se nombra, ¿no?, pero se habla de cosas así como la apropiación cultural, ¿sabes?, como estas cuestiones así más mainstream, de sobremesa, ¿sabes?, entonces es como: ya se está hablando de racismo pero controlando de qué manera y hasta dónde se llega.

La afirmación de Tamar sugiere la existencia de un antirracismo *light* creado para contrarrestar y embridar los efectos del antirracismo político. Aquí se apunta ya una cuestión de competencia por la legitimidad de la que nos ocuparemos enseguida. Antes de eso, sin embargo, voy a tratar de enmarcar las circunstancias en las que, a mi juicio, se produce este auge del antirracismo como producto de mercado discursivo. Si no para dilucidar totalmente las causas, sí para sugerir unas implicaciones que parecen ir más allá de la aparición de los nuevos movimientos antirracistas. Para ese marco, voy a recurrir de nuevo a Bourdieu y a su idea de cómo se produce lo ideológico, es decir, de dónde surgen las problemáticas políticas o cómo se define qué es pensable políticamente en un momento dado. Para Bourdieu, «la ideología es el producto de un campo de productores especializados. Para entender una producción ideológica, no basta con relacionar el producto con una demanda social; también debe estar relacionado con las condiciones sociales en las que los productores han elaborado dicho producto. Lo que lleva a

introducir en la explicación de las propiedades de esta producción los intereses específicos de los productores»³³⁹ (Bourdieu, 2002 [1975]: 95). Bourdieu habla entonces de la existencia de un *campo de producción ideológica*, relativamente autónomo (y por tanto también relativamente heterónomo, como todos los campos sociales), que produce según sus propias dinámicas, y en parte según los intereses de los agentes que concurren en el mismo, «productos políticos, problemas, opiniones, procesos polémicos entre los cuales deben "escoger", con mayores probabilidades de malentendido cuanto más alejados están del lugar de producción, los ciudadanos ordinarios, reducidos al estatus de consumidores»³⁴⁰ (Bourdieu, 1977a: 87). En dicho campo «se elaboran los instrumentos de pensamiento del mundo social objetivamente disponibles en un momento dado del tiempo, definiendo a la vez *el campo de lo pensable políticamente*, o, si se quiere, la *problemática legítima*»³⁴¹ (ibíd.: 56), y por otro lado determina cuáles son los agentes susceptibles de ocuparse de esa problemática:

[...] definidos por una *competencia política específica* más o menos grande, es decir, por una capacidad más o menos grande de reconocer la cuestión política como política y tratarla como tal respondiendo a la misma políticamente, es decir, a partir de principios propiamente políticos (y no éticos, por ejemplo), capacidad que es inseparable de un sentimiento más o menos vivo de ser competente en el sentido pleno de la palabra, es decir, socialmente reconocido como habilitado, legitimado para ocuparse de asuntos políticos, opinar sobre ellos o incluso modificar su curso.³⁴² (Ibíd.)

³³⁹ «[...] l'idéologie est le produit d'un champ de producteurs spécialisés. Pour comprendre une production idéologique, il ne suffit pas de mettre le produit en relation avec une demande sociale ; il faut le mettre en relation aussi avec les conditions sociales dans lesquelles les producteurs ont élaboré ce produit. Ce qui amène à introduire dans l'explication des propriétés de cette production les intérêts spécifiques des producteurs.»

³⁴⁰ «[...] des produits politiques, problèmes, opinions, procédés polémiques entre lesquels doivent «choisir», avec des chances de malentendu d'autant plus grandes qu'ils sont plus éloignés du lieu de production, les citoyens ordinaires, réduits au status de consommateurs.»

³⁴¹ «[...] s'élaborent, dans la concurrence et le conflit, les instruments de pensée du monde social objectivement disponibles à un moment donné du temps, définissant du même coup *le champ du pensable politiquement* ou, si l'on veut, la *problématique légitime* [...]»

³⁴² «[...] définis par une *compétence politique spécifique* plus ou moins grande, c'est-à-dire par une capacité plus ou moins grande de reconnaître la question politique comme politique et de la traiter comme telle en y répondant politiquement, c'est-à-dire à partir de principes proprement politiques (et non éthiques par exemple), capacité qui est inséparable d'un sentiment plus ou moins vif d'être *compétent* au sens plein du mot, c'est-à-dire socialement reconnu comme habilité, légitimé à s'occuper des affaires politiques, à donner son opinion à leur propos ou même à en modifier le cours.»

De modo que el auge del racismo y el antirracismo como problemáticas supone no tanto afrontar un problema nuevo —porque el racismo ya existía— sino la aparición de un nuevo tratamiento del mismo, en términos específicamente políticos y no meramente éticos (esa es justamente la autojustificación de los nuevos discursos y actores: lo anterior era un «antirracismo moral»), y con nuevos actores. Estos últimos poseen una competencia política específica que se basa, por un lado, en que están homologados a los demás actores políticos de la izquierda (competencia discursiva, lingüística, académica...), y por otra a una especificidad que los liga a la problemática de que se trata (una relación específica con el racismo, por especialización política y/o por posición racial). Los actores, como productores que ofrecen sus productos en un mercado, compiten entre sí y compiten con los viejos actores, que se ocupaban y se ocupan de la cuestión en términos no políticos o no reconocidos como políticos (aquí se podría recordar la crítica a Spivak, extensible a Bourdieu, de que lo político no necesariamente es discursivo, pero como estamos haciendo análisis de discurso, vamos a aceptar en principio la homología entre los «mercados» político y discursivo).

Por qué se construye esta problemática política antirracista precisamente ahora, creo que sin duda está ligado a la emergencia generacional de nuevos actores competentes, y en ese sentido el proceso de subjetivación política racializada que se vive en España puede ser análogo al que se ha dado en otros países en otros momentos. Y creo que también tiene que ver con el respaldo teórico que supone el pensamiento descolonial, que se expresa mayoritariamente en castellano (y por tanto es de fácil acceso) y que tiene en Francia un precedente de aplicación al análisis de las migraciones poscoloniales a través del PIR. Hay que recordar también que el mercado discursivo puede ser también un mercado en sentido propio (editorial, por ejemplo) y en ese punto hay que señalar la aparición reciente, por un lado, de obras de cierta difusión vinculadas al pensamiento descolonial, como *La cárcel del feminismo* de Sirin Adlbi (2016) o *Los blancos, los judíos y nosotros*, de Houria Bouteldja (2017), por nombrar las dos que he percibido como más citadas.³⁴³ Y, por otro, la publicación también de obras que instigan el debate por su

³⁴³ Existen más, por supuesto. Dentro de la misma editorial Akal, que aparentemente es, dentro de las grandes empresas editoriales españolas, la que más pronto explotó este nicho de mercado (tiene de hecho una «serie poscolonial» dirigida por Ramón Grosfoguel), encontramos títulos recientes en la órbita descolonial como *Epistemologías del sur*, coordinada por Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (2014), *Filosofías del sur*, de Enrique Dussel (2015), *Revoluciones sin sujeto*, de Santiago Castro-Gómez (2015), *La crítica en el margen*, coordinada por José Guadalupe Gandarilla (2016), *Genealogía del monoteísmo: la religión como dispositivo colonial*, de Abdennur Prado (2018) o *Descolonizar a Jesucristo*,

problematización, desde la izquierda, de las cuestiones relativas a la diferencia cultural y las reivindicaciones de colectivos subalternizados, como *La trampa de la diversidad*, a la que ya me he referido, de Daniel Bernabé (2018), *La nueva lucha de clases*, de Slavoj Žižek (2016) o *La deriva reaccionaria de la izquierda* de Félix Ovejero (2018). Ambos macrotemas —el antirracismo descolonial y la problematización de la diferencia— están imbricados con un tercero, que es la crítica a la izquierda y/o al feminismo existentes, por su matriz colonial o bien por lo contrario, por haber sacrificado la defensa de los intereses legítimos de las mujeres o de la clase obrera al relativismo cultural. Lo resumo de esta manera para caracterizar el espacio discursivo en el que nos movemos. He citado algunos libros recientes, pero lo que anima el debate es, sobre todo, su reflejo en medios de comunicación y redes sociales: «*Todos los medios de comunicación tienen su columnista de color*», dice Tamar, y casi podría afirmarse que todos parecen tener también sus críticos de la diversidad. Esta misma investigación, desde luego, es producto y reflejo de la construcción de los temas mencionados como parte de «lo pensable políticamente» o como «problemática legítima» (Bourdieu, 1977a: 56) en el campo político y académico y en ese sentido es también un producto que participa en el mercado de la diversidad.

Los nuevos discursos antirracistas y sus artífices se convierten así, respectivamente, en productos y productores que se ofrecen y compiten en el mercado discursivo, al que se puede aplicar la regla formulada por Bourdieu respecto al mercado lingüístico: «Al igual que en el mercado económico, donde hay monopolios, relaciones de fuerza objetivas que provocan que los productores y sus productos no sean todos iguales desde un principio, también en el mercado lingüístico hay relaciones de fuerza» (Bourdieu, 2002 [1978]: 147). La afirmación de Tamar, más arriba, se incardina precisamente en esa competencia: qué discursos y qué actores antirracistas son más legítimos, lo que da lugar a una serie de estrategias de legitimación y deslegitimación de los discursos.

Los puntos en los que se va a estructurar este largo epígrafe —largo porque trata una cuestión que aparece como central en las discusiones sobre el antirracismo que se están

de Vicente Haya (2018). Akal es también editor del *best-seller* político *La trampa de la diversidad*, de Daniel Bernabé (2018), y del menos afortunado *La clase obrera no va al paraíso*, de Ricardo Romero, Nega, y Arantxa Tirado (2016), que aparentemente pretendía explotar el nicho abierto por la edición española de *Chavs*, de Owen Jones (2012 [2011]). Muchas otras editoriales de escala más modesta han introducido recientemente en el mercado español títulos de literatura descolonial o poscolonial, como las madrileñas Capitán Swing y Traficantes de Sueños, o la argentina Ediciones del Signo, entre otras.

dando en la actualidad— son dos. El primero trata del proceso de subjetivación política de personas racializadas, su relación con otros espacios de activismo y las discusiones que está suscitando. En el segundo epígrafe se abordarán específicamente las estrategias de legitimación que usan los distintos actores en liza respecto a sí mismos y a los demás.

9.14.1. La construcción del nuevo sujeto político

Pero luego decía: claro, pero si yo de alguna manera quisiera ser aliada, yo no puedo ser aliada porque enseguida me van a expulsar como blanca que está ahí. Entonces la única manera que tienes de ser aliada de eso es quitarte tú para que entren. (Sara)

Como hemos visto, existe en España un proceso de construcción de un sujeto político racializado, que emergió a la escena pública partir de la manifestación del 12 de noviembre de 2017, víspera del aniversario del asesinato de Lucrecia Pérez en 1992. A partir de la misma, se generó el llamado Movimiento de Acción Política Antirracista 12N (MAPA 12N), al que se vinculan otros nombres como el Movimiento Moro Antirracista (uMMA), Kale Amenge o Migrantes Transgresorxs-Ayllu. Esta emergencia ha supuesto un cuestionamiento global de toda la actividad antirracista hecha hasta el momento, a la que se ha descalificado globalmente como «antirracismo moral», frente a este nuevo antirracismo, que se califica a sí mismo de «político» (Guerra, 2018; Ouled, 2018). Esa descalificación, y los términos vehementes en los que a veces se produce, ha provocado también reacciones de protesta (cf. Hierro, 2018) que desde el movimiento descolonial son leídas como una confirmación del racismo latente en la izquierda blanca y en las propias organizaciones antirracistas:

El cambio, al menos en el debate público, no ha sido posible sin la fractura. En Madrid hay toda una corriente de organizaciones que se dicen antirracistas que han percibido el discurso contra el sistema racista imperialista donde la colonialidad coloca a las personas blancas como privilegiadas, como un ataque personal y su respuesta no se hizo esperar, desmarcarse antes que revisarse. Ya lo decía Fanon «el ocupante no entiende» y añadía, «el fin del racismo empieza con una repentina incompreensión». Es fundamental entender que el movimiento antirracista es y debe estar compuesto y liderado por personas migrantes y racializadas contando con quienes se declaren antirracistas. Pero solo cabe el diálogo y el debate desde la horizontalidad. Somos mayores de edad, capaces de pensar por nosotros mismos. El paternalismo es racismo y el antirracismo no puede ser racista. No es posible el cambio sin alianza, pero esta no es a cualquier precio. (Ouled, 2018)

Tamar es la única de las personas entrevistadas que pertenece a este movimiento, aunque otras tengan cierto grado de cercanía con el mismo o se relacionen con él de diversas maneras. Para Tamar, el «antirracismo político» no viene a sustituir la actividad de las organizaciones antirracistas blancas, porque piensa que ambas líneas de trabajo tienen fundamentos y genealogías distintas. Tamar ve en el antirracismo blanco, ante todo, un vínculo con un trabajo asistencialista que considera necesario, pero que, sugiere, no puede ser propiamente llamado antirracista (*«no todo lo que se hace por los racializados es lucha antirracista»*), mientras que el antirracismo político, que sería el antirracismo propiamente dicho, lo relaciona con las experiencias tempranas de autoorganización y lucha, a menudo invisibles, de personas racializadas:

Pero lo que estamos intentando plantear o lo que estamos intentando construir es pensar la migración o el sujeto migrante, el sujeto racializado como sujeto político, como sujeto político con voz propia, que pueda construir o que pueda analizar su propia realidad y dar con unas herramientas propias para luchar contra el racismo. Entonces yo creo que son cosas distintas, ¿no?, o sea, son movimientos distintos.

Porque muchas veces, o sea, yo me acuerdo que alguien escribió un artículo, pero no recuerdo quién era, después de la mani del 12 N, o sea del 12 de noviembre, en el que se nos criticaba que estábamos hablando que había que desechar todo lo que se había hecho hasta ahora. Yo creo que son cosas totalmente distintas, o sea, se traza como un continuo, ¿no?, es como si se dijera que nuestra historia, ¿no?, como antirracistas, como movimientos antirracistas, es como deudora o es como continuadora de todos esos movimientos antirracistas desde la izquierda, desde los espacios blancos, ¿vale?, o de gente europea. Entonces, creo que son cosas distintas. Yo por ejemplo, yo prefiero trazar una genealogía en lo que te decía, ¿no?, o sea, la gente migrante de qué forma ha estado resistiendo durante todo ese tiempo, durante... O sea, mis padres —bueno, si en mi familia somos primeros migrantes, ¿no?— cómo han respondido ellos y cómo han intentado luchar contra el racismo, ¿no? Entonces yo creo que son dos caminos distintos. [...]

Entonces las críticas que se hacen muchas veces se han visto de una forma destructiva. Pero digamos que hay como un espacio político, o sea nosotros estamos como exigiendo o pidiendo un espacio político, o sea estamos pidiendo un lugar y precisamente desde esos movimientos que se han ido llamado antirracistas ha sido desde donde hemos encontrado más resistencias. Porque quizá para que nosotros pudiésemos encontrar un espacio en la esfera política había que... bueno yo no creo que sea así, pero se entendió como que se les estaba pidiendo que reculasen, ¿no? cuando en realidad se están planteando cosas distintas.

¿Cómo se posicionan las demás personas entrevistadas en este debate? Varias de ellas no lo conocen o apenas tienen una vaga noticia: Judit, Abel y Agar no saben del tema. A Sara le suena el colectivo Ayllu. Otras como Ismael, Eva, Débora, Jacob o Lea lo conocen sobre todo a partir de los desencuentros en eventos de movimientos sociales, como el Mac 4 al que ya me he referido. Y por último otras, como Abraham, Dina, Míriam, Séfora o Moisés, están plenamente insertas en el debate.

Jacob tuvo conocimiento del tema a partir de las movilizaciones organizadas por el Sindicato de Manteros y Lateros tras la muerte de mame Mbaye. Allí percibió, cuenta, cierta discordia entre los organizadores y el activismo blanco:

Hay un problema también que a mí me parece que... que yo percibí en ese momento, ¿no? y es que ellos tienen —ellos, cuando me refiero a ellos, me refiero a sus organizaciones—, es decir, tienen un tic que a mí me parece que es defensivo, que es bueno, porque al final se han tenido que proteger de mucha instrumentalización. Cuando las organizaciones de la izquierda se acercaban, probablemente, o se acercan a este tipo de colectivos, se acercan de una manera muy instrumental, probablemente. Si elecciones, si tal, si cual, si aprovechan el discurso... con el tema de lo que ha podido hacer aquí el Ayuntamiento, ¿no? [...]

Entonces, la percepción que teníamos era: una asamblea conjunta, no... una asamblea abierta no puede ser. Y a mí eso me parece que es positivo, ¿no?, es decir, que es positivo en el sentido de que al final es una forma de protección de sus propios movimientos, para que sus movimientos no sean instrumentalizados, no sean utilizados, etcétera. La cuestión es que nosotros tendríamos que buscar fórmulas — cuando digo nosotros ahora me refiero a las organizaciones que no estén racializadas o que no se dedican exclusivamente a eso, ¿no?— como comités de apoyo, como ese tipo de fórmulas. Son cosas que yo creo que están por explorar todavía.

Y cuando pasó lo de Lavapiés no hubo ninguna organización que dijera: «Vamos a montar un comité de apoyo de organizaciones no racializadas que puedan apoyar las iniciativas que puedan llevar estos colectivos». Simplemente fue un rechazo, directamente, ¿no? Fue el decir: «Ah, que no os queréis relacionar. ¿Por qué no os queréis relacionar? Vamos a intentar hacer una asamblea conjunta». Eso era lo que yo percibía en el seno del movimiento. Y yo creo que eso es una limitación de ambas partes, probablemente. Yo creo que de ambas partes, ¿no? Es decir, es una falta de madurez a la hora de enfrentar los problemas.

Dina está confusa ante este movimiento: «Yo estoy ahora en un punto un poco complicado con ese tema, porque me toca personalmente y profesionalmente». Por una parte reconoce que ha introducido el debate antirracista donde no existía y entiende las razones de la

vehemencia con la que se expresa. Pero por otra no le parece que esa vehemencia y la segmentación o segregación (ambos términos son míos) que están proponiendo respecto a los activistas blancos sea justa ni productiva:

Hay más concienciación del racismo porque la población migrante se ha activado más, se ha quejado más y ha salido más a la calle, ha hecho más ruido. Entonces sí hay más... sí, las instituciones, o las instituciones y los vecinos y las vecinas están como más concienciados con este tema. O sea, antes era un mero discurso de conversación, ¿no?, como... era más de teoría. Pero ahora que la gente intente, de manera positiva —esta parte la tengo que recalcar—, que la gente intente trabajar esta parte y tomar conciencia —hablamos de la gente activista, ¿no?, gente blanca activista, no de todo—, o entidades o asociaciones que creen en la igualdad y en la no discriminación están intentando incorporar esta parte oculta, ¿no?, que no sea silenciada. Se está haciendo un trabajo. ¿Que es complicado? Jo, está siendo muy complicado [ríe]. Está habiendo mucho choque.

Miriam tiene la misma ambivalencia: por un lado valora como muy positiva la emergencia de actores políticos racializados y autoorganizados, en la medida en que ha conseguido poner sobre la mesa un debate que hasta ahora era marginal en círculos de izquierdas, pero por otra alberga dudas sobre las actitudes y motivaciones de algunos de los actores del movimiento:

Pues mira, la verdad es que a mí me parece, lo primero, reconocer mucho al movimiento. Me parece superprogresivo que haya surgido, me parecía una cuestión necesaria, que no fuese una cuestión de las voces dentro de la izquierda racializadas diciendo: «Oye, gente de la izquierda, ¿nos vais a hacer caso?» sino manifestación de cientos de inmigrantes o cientos de personas racializadas diciendo: «Nos da igual, es que nos da igual lo que nos digáis. Nosotros tenemos nuestras reivindicaciones y son estas. ¿Queréis ser parte de esta lucha? Bien. ¿Que no? Vamos para delante. O sea, dar un golpe a la izquierda en la mesa era necesario.

Ahora, ¿cómo me llevo yo a nivel político? Pues yo creo que hay una serie de cuadros en ese movimiento que es con los que más debates he tenido. Y creo que también la clase tiene mucho que ver. Por ejemplo, el discurso cuando pasó lo de Mame Mbaye en la plaza de Nelson Mandela de uno de los manteros me pareció uno de los discursos más revolucionarios que he escuchado en el movimiento antirracista en mi vida. O sea el tío lo que dijo, lo que vino a decir fue: «Nosotros lo que necesitamos es acabar con el racismo, y para eso necesitamos todos los aliados posibles. Y hacer un llamamiento a los aliados. Entonces, está claro que los que tenemos que encabezar esta lucha somos nosotros [racializados], eso está más que claro y eso es indiscutible. Ahora, que necesitamos aliados, los necesitamos. Porque a diferencia de ellos,

nosotros somos antirracistas». Entonces eso fue para mí, te lo juro, la piel de gallina. Y también que ahí se ve quién tiene la necesidad de construir el movimiento y quién está ahí empezando, que está muy guay, que van empezando, politizándose y tal.

Miriam sugiere que algunas de las personas más visibles del movimiento descolonial llevan la lucha hasta un punto muerto, porque su esencialismo y su personalismo impiden la formación de alianzas y la fluidez del debate. También apunta la inexperiencia política de este sector, de ahí la alusión anterior: «*Van empezando, politizándose y tal*». En cambio, piensa que otra parte del movimiento, entre ellos el Sindicato de Manteros y Lateros, muestra más madurez política y más empeño en construir resistencias reales:

Ahora, hay otro sector del movimiento [...] con los que simpatizo un montón. Que es un sector más politizado, un sector con más estrategia, que discuten socialdemocracia sí, socialdemocracia no, ¿cómo nos organizamos?, ¿hacen falta asambleas?, ¿cómo democratizamos el movimiento que existe? O sea, yo sí veo que existe una intención de hacer crecer al movimiento y contar con los aliados. Y yo cuando he dicho: «Bueno, pues me llevo estas firmas a los sindicatos», me han dicho: «Venga, ve para adelante». En ese sentido me llevo mejor con ellos.

Pero hay otro sector que —de los cuadros, no es la mayoría del movimiento— con los que no puedo debatir. Porque para mí es un sector que personaliza la lucha, ¿no?, o sea que lleva la lucha, desde mi punto de vista, a una venganza a los bullies³⁴⁴ de su instituto, ¿sabes? En plan de: «Vale, tío, ¿a ti me han llamado negro de mierda en la vida? A mí me han llamado mora de mierda en mi instituto, ¿sabes? Pero igual que ha habido blancos que me han dicho eso, luego me he encontrado a muchos blancos en mi vida que sin ellos no sería quien soy yo hoy en día. Que me han cuidado, que se han preocupado por mí, que no han sido... que si han sido racistas, han sido racistas inconscientes». Y que para mí, el eje ese, más que construir el movimiento antirracista, destruye. Porque quien al final hace la propaganda ideológica de querer matar a los negros en Melilla no es la población blanca española, es el Estado, los medios de comunicación, las multinacionales. Entonces, no sé, con ese sector de cuadros —por eso específico, porque son pocas personas— no me llevo. Ahora, la base de ese movimiento es increíble. Me encanta. Es gente superpotente, supercombativa, con muchas ganas, politizada.

Séfora es muy crítica con el movimiento descolonial. Piensa que deslegitiman de manera injusta todas las luchas que les han precedido así como el activismo de las personas no racializadas:

³⁴⁴ *Bully*: acoso escolar.

No creo que sean las formas ni la manera de trabajar. Creo que hay mucha gente que lleva trabajando muchísimo tiempo, muchísimo tiempo, que no son del colectivo de referencia —pero que han hecho muchísimo por ese colectivo de referencia— y no por ello hay que menospreciarles [...] [No] se han apoderado de un discurso, al contrario, es gente que está trabajando, gente que está investigando y que lo que están haciendo es dar, de manera directa o indirecta, voz a las personas que no tienen voz.

Considera que tienen «mucho odio» a las experiencias que les han precedido, y que por una cuestión generacional probablemente no conocen, y que es injusto:

¿Se han hecho cosas mal? Sí. Pero también se han hecho muchísimas cosas bien. O sea aquí recuerdo [...] el caso de la niña esta en El Escorial,³⁴⁵ no sé si te acordarás, que la echaron del instituto, no la dejaron participar en el instituto, o sea, ese caso se movió muchísimo. ¿Y quién estuvo apoyando ese caso? Pues a lo mejor los doscientos marroquíes que conocía el padre, y el resto de la izquierda de Madrid. Y eso es una realidad que no hay que obviar.

Séfora también piensa que aunque las luchas antirracistas no hayan sido centrales en la izquierda, sí han estado siempre presentes. De ahí el asombro, dice, que la crítica descolonial provoca en militantes de su generación:

Es cierto que la lucha racial ha estado siempre presente. Que no se haya dado la respuesta, no se le haya dado la importancia que requiere es también una realidad, pero no por eso lo que se ha hecho no es importante. Es igual de importante. Bueno, para que la lucha feminista sea un eje principal dentro de la izquierda muchas mujeres en este país se han quedado por el camino. Muchísimas. Y no ha sido algo de hoy para mañana. Y no ha sido algo tan forzado y tan... Somos muchísimas las personas de origen marroquí, activistas, que llevamos militando todo el tiempo, que estamos profundamente asombrados y asombradas y totalmente en contra, lo que pasa que no hablamos. Y somos un montón.

Moisés es también muy crítico con el movimiento descolonial y lo que considera falta de capacidad para la alianza y el diálogo: «No estoy acostumbrado a este activismo. Siempre lo entendí como: bueno, yo tengo que proponer algo y quedarme con el sesenta por ciento, o sea, hay que trabajar, ¿no?, no va a ser fácil y demás, pero lo que no tengo claro es crear esa división e incluso se nota en el lenguaje, se nota mucho en el lenguaje». Piensa que el atractivo que tiene este discurso entre la juventud de origen magrebí puede

³⁴⁵ Se refiere al primer *asunto del velo* registrado en España (2002) una adolescente de 14 años, alumna de secundaria, fue rechazada por la dirección del centro concertado de San Lorenzo de El Escorial que le correspondía debido a que llevaba un hiyab (véase Mijares y Ramírez, 2008).

deberse, por un lado, a que efectivamente existe un hueco por llenar: *«España es un país con un montón de cosas que quedan por trabajar porque las migraciones son muy recientes, y se nota mucho y no hay un liderazgo todavía, ni personas, es decir, figuras realmente que puedan representarnos en muchos aspectos»*. Y, por otro, a la escasez de espacios de participación propios, ya que el campo asociativo está dominado por lo religioso o por organizaciones afines en alguna medida al gobierno marroquí, y las organizaciones de trabajo con inmigrantes se perciben como poco legítimas:

Y también tiene que ver con la deslegitimidad, no hay legitimidad en las organizaciones de inmigrantes grandes, en Acoge, en las tradicionales. En las que son de base religiosa católica desde luego que nunca la tuvieron, porque nunca fueron organizaciones de participación, sino más bien de asistencialismo religioso. Allí no ha habido movimiento de personas, y se percibe siempre como de fuera, ¿no?, el paternalismo blanco.

Débora pone el acento no tanto en el modo de participación de las personas blancas en el antirracismo como en el hecho de que se esté hablando en representación de un sujeto colectivo racializado que hasta ahora no existía y que en la práctica de las luchas de migrantes (los manteros o las trabajadoras domésticas, por ejemplo) quizás siga sin existir:

Los inmigrantes no es un objeto político organizado de manera unánime, o sea, igual ahora con el movimiento antirracista se pueden dar muchos más lazos y cruces de los que se han dado hasta el momento, pero lo que yo he conocido desde que empecé a militar en estos espacios, que te puedo decir desde el 98 hasta ahora, pero sobre todo a partir del 2000, son espacios separados, o bien separados sectorialmente, «las trabajadoras internas domésticas», o casi por lugar de origen, y cruzado con que te profesionalices al final, «los manteros». Las personas marroquíes con las que trabajamos cuando estábamos en Laboratorio II, cuando había todo ese problema de los chavales que echaban de los centros de acogida y se dedicaban a dar el palo para poder sobrevivir y tal, eran «los chavales menores marroquíes, no sé qué tal».³⁴⁶

Pero en conjunto, ni en el momento más tal de los encierros, que parece que el encierro de Barcelona por ejemplo en ese sentido ha generado muchas cosas nuevas, pero los encierros que nosotros conocimos para mí tampoco eran muy transversales, no solo de blancos y no blancos, sino que estaban los ecuatorianos que consiguieron negociar por su cuenta, los no sé cuántos, los menos, o sea que la gente no se identificaba desde un «somos sujeto migrante colectivo, hay muchas cosas que

³⁴⁶ Se refiere a la conocida popular y mediáticamente como «banda del pegamento». Véase la nota 268.

compartimos y las peleamos juntos». Es mucho más de otra manera, no estoy juzgando ni nada, digo que hasta ahora ha sido así, también es un país de inmigración muy reciente.

Sara se pregunta si la ausencia de participación política de las personas de origen migrante tiene que ver, precisamente, con la inexistencia de procesos de subjetivación política:

Yo lo que me pregunto, no sé si es una tontería o no, es si el hecho de que las procedencias migratorias sean tan diversas impide la constitución, digamos, de un bloque de intereses comunes. O sea, quiero decir que en realidad, básicamente para conseguir determinadas transformaciones te tienes que constituir como un bloque de fuerza, como un problema social, como un cuerpo social que incide, que irrumpe y que tira, ¿no?, y entonces bueno, me pregunto si tiene algo que ver con eso o no.

Jacob piensa que el nivel de autoorganización de personas de origen migrante que hay en Madrid es un proceso que está lejos de darse en otros sitios:

Las formas de autoorganización que yo vi en el barrio de Lavapiés son formas de autoorganización que yo no he visto. No digo que no existan, digo que yo no he visto. Pero creo que existen poco, probablemente, en los sitios donde yo he militado. [...] No digo que no existan, ¿eh, me consta que sí que existen. Pero evidentemente no con esa fuerza, no con esa... Evidentemente lo que había detrás de la lucha, del movimiento que se desencadenó era gente que estaba organizada, es decir, que sabía... Es decir, que había una conciencia que se había hecho en el barrio durante mucho tiempo y eso no sale de la nada, ¿no?, es decir, eso sale evidentemente porque hay organizaciones que están trabajando en ello.

9.14.2. La lucha por la representación: estrategias de (des)legitimación

Aquí se da mucho el protagonismo, eso es lo que jode mucho en los movimientos sociales aquí, en los colectivos, que hay mucha competencia, de querer ser protagonista, y eso es malo. Eso es malo. Tú no puedes ganarte un lugar en ninguna parte pisoteando a otra persona. O haciendo cualquier cosa para que te vean tu cara. (Raquel)

Podríamos decir, parafraseando a Bourdieu (2002 [1978]: 147), que a través de la defensa de un mercado para sus propios productos discursivos, los poseedores de una competencia discursiva determinada defienden su propio valor como productores de discursos. Como se ha señalado más arriba, la emergencia de nuevos actores antirracistas y la apertura de un nuevo mercado para el discurso antirracista son procesos que se alimentan mutuamente ha dado pie a una competencia en torno a qué discursos y qué actores antirracistas son

más legítimos. Esto lleva a una serie de estrategias de legitimación y deslegitimación de los discursos, habitualmente a partir de elementos que no son tanto los contenidos de los discursos como sus agentes, los contextos o las formas de producción de dichos discursos. Dichas estrategias pueden manifestarse de formas razonables, en el sentido original del término, es decir, que se prestan a ser razonadas y discutidas (y así son en la mayoría de los casos las que aparecen en las entrevistas), pero en la realidad del campo activista a menudo aparecen vulgarizadas en formas pseudopolíticas, lo que a mi juicio explica la virulencia con la que se está compitiendo en este mercado discursivo. La pseudopolítica, tal y como la entienden Gallardo y Enguix (2016), es un desplazamiento del discurso político hacia una cierta caricatura del mismo, de carácter expresivo, emocional y banalizante, favorecida por el uso de las redes sociales como canal comunicativo. El discurso pseudopolítico deriva de las tendencias a la espectacularización informativa en los medios, la personalización de la política y la desideologización general de la sociedad que se vienen observando en las últimas décadas, exacerbadas por la inmediatez, la brevedad y el personalismo que imponen las redes sociales, donde no es tan importante la calidad del discurso como el capital social que proporciona en términos de visibilidad, número de seguidores y *likes*.

Se trata, en cualquier caso, de un problema que en gran medida ya se planteaba en las movilizaciones de principios de los años 2000. La asociación Derechos para Tod@s resumía en 2003 el ciclo de movilizaciones con el deseo de «que se superen las insuficiencias que ha mostrado el movimiento antirracista y de inmigrantes en el Estado Español en general y en especial en la capital del país; insuficiencias muchas de ellas compartidas por la izquierda en general (sectarismo, irredentismo, grandes egos, manipulación del discurso izquierdista con objetivos personales...) y otras propias del ámbito (asistencialismo, paternalismo, etc.)» (Derechos para Tod@s, 2003). También Peio Aierbe señalaba años después, en referencia a esas mismas movilizaciones, algunos de los debates que se están reproduciendo en la actualidad:

Quienes se embarcan en una movilización (en este caso tanto los propios inmigrantes como aquellas organizaciones que les sirven de soporte inicial) son muy libres de escoger los apoyos con los que van a llevarla adelante. Dado que son muy pocos los apoyos que no tengan una contrapartida, legítima, sus protagonistas pueden tener fundadas razones para, en función de su estrategia, considerar ciertos apoyos como necesarios, innecesarios e incluso inconvenientes. O también arrancar con unos apoyos de partida, para más tarde, en el transcurso de la movilización, tratar de buscar

otros. Pero cuando se pide apoyos a otras gentes, éstas tienen también pleno derecho, si aceptan participar en la movilización, de dar su opinión, aportar sugerencias y hacer las críticas que consideren oportunas. (Aierbe, 2007: 248)

Lo que se va a hacer a lo largo de las siguientes páginas es examinar las estrategias de legitimación y deslegitimación más importantes que he encontrado en las entrevistas y en el trabajo de campo. Subrayo que entiendo dichas estrategias como un modo de legitimar o deslegitimar (o si se quiere, de capitalizar y descapitalizar) no tanto los discursos por su contenido intrínseco sino más bien a sus agentes. Debo señalar también, ante el riesgo de que la expresión *estrategia de deslegitimación* se entienda como señalamiento de una operación artera y a su vez ilegítima, que no es mi intención hacer ningún juicio moral sobre los argumentos que aquí se emplean y que yo mismo utilizo en mis posicionamientos políticos algunas de las estrategias que desgrano aquí.

9.14.2.1. Establecidos y advenedizos

Las primeras víctimas de la competencia por el espacio político antirracista han sido quienes hasta entonces tenían el monopolio de su representación. Se ha hablado más arriba del Movimiento Contra la Intolerancia, que ha ocupado de manera preferente la representación (*vertreten*) o el papel de portavoz de los problemas raciales, sobre todo en medios y espacios de comunicación generalistas. En palabras de Abraham, infantilizando y degradando a las víctimas de discriminación, al «*tratar a la gente que sufre el racismo como pobrecitos, no como personas que tienen su voz, no personas que pueden tener su propio discurso, que pueden luchar y estar delante de la escena para hablar de racismo*», para poder asumir el papel de «*el blanco que le voy a salvar*», lo que sería en sí una forma de racismo. En los días que siguieron a la manifestación del 12 de noviembre de 2017, que marca el arranque simbólico del nuevo sujeto político racializado, circuló por redes sociales la captura de pantalla de un supuesto mensaje de Whatsapp en el que el presidente del Movimiento Contra la Intolerancia menospreciaba la movilización porque en ella, decía, estaban ausentes los (hasta entonces) rostros conocidos del antirracismo. Lo que se criticaba, en cierto modo, era la cualidad de advenedizas de las personas y organizaciones racializadas que sostenían la convocatoria.

Como hemos visto, una de las formas de control de la producción de los discursos es la restricción del acceso a los mismos en función de las leyes inmanentes que rigen la forma

de expresión propia del campo especializado (Bourdieu, 2002 [1978]: 153). En palabras de Luisa Martín Rojo (1997: 11):

[...] solo los discursos que se adaptan a determinadas normas, géneros, registros y sociolectos, son considerados adecuados en contextos sociales relevantes [...] mientras que los que no se adaptan a estas normas (es decir, los que en su constitución muestran las marcas propias de la forma de habla de los grupos marginados, o no legitimados, como clases bajas o grupos étnicos marginados, o bien aquellos que muestran un desconocimiento o rechazo de las normas de género o registro), se encuentran de partida deslegitimados y son considerados como no pertinentes en el contexto en el que son producidos. Por ello, la regulación discursiva de los distintos contextos sociales constituye un poderoso mecanismo de exclusión, por el cual se excluye lo que se dice y a quien lo dice, sobre la base de cómo lo dice.

La exclusión de las personas migrantes y racializadas de unos contextos de producción de discurso donde las leyes inmanentes están fuertemente marcadas por el capital lingüístico y académico es una de las claves que han justificado su relegación y representación en diversas formas, como hemos visto en el apartado 9.13. También se ha sugerido más arriba que la construcción del nuevo sujeto político del antirracismo en gran medida se debe a la aparición de actores racializados, que reclaman el ejercicio de esa representación porque poseen el capital discursivo necesario para homologarse con el resto de actores del campo activista. La incorporación de las referencias teóricas descoloniales a la lucha antirracista y la progresiva normalización de las mismas en las variedades discursivas del activismo³⁴⁷ muestran esa relativa homología entre los campos político y académico.

Puede objetarse entonces en qué medida esa forma de representación, cuya condición de posibilidad es adecuarse a las leyes que precisamente impiden la expresión de las voces subalternas —adquirir ese «sentimiento de tener derecho a la palabra [que] está de hecho muy desigualmente repartido» (Bourdieu, 2002 [1977]: 99)— no contribuye a reproducir las exclusiones que critica. Ya he citado más arriba que expresé esta duda en mi entrevista con Tamar, en el sentido de que no es solo la raza en tanto que tal lo que se excluye de la política, sino también la raza en tanto que expresión de carencia de capital discursivo:

³⁴⁷ Recuerdo aquí que una variedad discursiva es una forma socialmente ratificada de usar el lenguaje en relación con un ámbito o tipo particular de actividad social (Fairclough, 1995: 14; Wodak, 2003 [2001]b: 105). A lo que me refiero es a la incorporación de los argumentos y la terminología descolonial al lenguaje político de la izquierda.

«Es más difícil ahora mismo, en cualquier organización política, en cualquier movimiento social, encontrar a gente que no tenga estudios universitarios, sea blanca o no blanca, que encontrar por ejemplo gente de origen inmigrante», dije. A lo que Tamar respondió que esa es una elucubración poco productiva políticamente. Con lo que estoy de acuerdo, pero precisamente esa es la base sobre la que se construye la invisibilización de ciertas contradicciones en los espacios militantes. Volveré sobre ello en el último punto de este capítulo, titulado «Lo no dicho». En cualquier caso, una manera de afrontar esa contradicción es reivindicar el antirracismo político no como un producto que compite en el mercado discursivo de la izquierda, y que por tanto deba medirse con las características de este, sino como algo aparte, que tiene otras genealogías. Lo hemos visto más arriba, cuando Tamar vincula el incipiente antirracismo político con las luchas de las primeras generaciones de migrantes y no con el antirracismo de izquierdas: *«Yo creo que son cosas totalmente distintas, [...] es como si se dijera que nuestra historia como antirracistas, como movimientos antirracistas, es como deudora o es como continuadora de todos esos movimientos antirracistas desde la izquierda, desde los espacios blancos, ¿vale?, o de gente europea. Entonces, creo que son cosas distintas»*.

La homología entre los campos político y académico es la base de una de las estrategias de deslegitimación de los discursos en torno al antirracismo. Helios F. Garcés iniciaba la larga polémica que mantuvo con Santiago Alba Rico denunciando la ausencia interesada del racismo en el debate político español, salvo en ciertos sectores académicos, donde «el racismo es una materia, una asignatura, como mucho un juguete intelectual a través del cual medrar en la estructura universitaria y justificar congresos o becas de departamento» (Garcés, 2017a). De esta manera, deslegitima la mayor parte de la escasa producción analítica española sobre racismo y temas relacionados (xenofobia, islamofobia, etc.), que se ha hecho, efectivamente, desde la Academia. Esta misma investigación es un ejemplo de ello, y de hecho suscita por eso los recelos de Tamar, como he explicado anteriormente: *«Siempre miro con mucha sospecha a los investigadores»* de temas como los que se tratan aquí, dice, y se pregunta *«cuáles son las motivaciones, cuáles son los intereses, quién hay detrás, quién paga y para qué»*. Refuerza su explicación con una referencia académica: *«Desde espacios activistas contra el racismo y demás muchas veces incluso nos negamos a ser entrevistados o a hacer el rol de sujeto investigado, en este caso, porque muchas veces se acaba alimentando lo que Grosfoguel ha llamado el racismo epistémico y todo eso, ¿no?, toda esa objetivación, objetivización del otro y tal»*.

Pero por otra parte, esa vecindad entre lo político y lo académico —que también se verifica en la polémica entre Helios F. Garcés y Alba Rico— puede usarse para deslegitimar del mismo modo los discursos del antirracismo político. En palabras de Rebeca:

Mucha de esta gente lo que pasa es que tiene como muchas ganas... o sea, critica mucho a la «academia blanca», entre comillas, pero la critican porque no les han dado el puesto a ellos. O sea: «No queremos acabar con los centros de poder del Norte global, queremos estar nosotros». Porque al final a quien leemos son a gente de Francia, de Inglaterra y de Estados Unidos, que sí, que muy negros, pero yanquis, que muy negros pero franceses. Entonces muchas veces lo que les pasa es que ellos quieren ser la figura de representación, ¿no?, ellos quieren ser la persona importante con quien la academia o las instituciones contactan.

La crítica puede hacerse extensiva al propio carácter de los discursos. Para Eva, el academicismo, además de ser un indicador de la situación de privilegio en la que se encuentran los actores del antirracismo político, explica también las extrapolaciones que hacen entre contextos que, a su juicio, no tienen que ver:

En este debate [...] para mí también hay otro ingrediente cuando hablamos de España. Y es pues el tema de la fascinación y la extrapolación, ¿no? En cierta clase social o grupo social pues más acomodado y tal, político pero más vinculado al mundo universitario y tal, o sea donde la política no viene como una necesidad, o no es tanto una necesidad ligada a condiciones vitales y existenciales tan imperiosas, pues claro, son personas más politizadas en términos teóricos y ahí la fascinación con Estados Unidos es absurda, ¿no? Con el tema del movimiento por los derechos civiles. Para mí no tiene nada que ver, o sea, no tiene nada que ver hablar de movimientos civiles en Estados Unidos y de lo que significa Angela Davis y tal con la realidad española.

La crítica a la extrapolación que hace Eva puede considerarse también una estrategia de deslegitimación con varias implicaciones. En primer lugar, resalta el carácter advenedizo de quienes hacen la extrapolación: la falta de conocimiento del campo político y social en el que se mueven (por su juventud y escasa experiencia) les lleva a usar mecánicamente referencias políticas desplazadas. En segundo lugar, alude al carácter «universitario», por tanto «acomodado» —«mantenidos por sus padres», se lee entre líneas— y poco apegado a la realidad, en comparación con quienes tienen «condiciones vitales y existenciales tan imperiosas», es decir, las personas migrantes propiamente dichas. Y, por último, la referencia a Estados Unidos se relaciona con la «fascinación» de quienes importan,

acríticamente, las modas de un lugar de producción de hegemonía cultural. Rebeca lo expresa de un modo más claro: *«Yo creo que eso se lleva ahora aquí en España porque hace siete, ocho años, o diez años, se llevaba en Estados Unidos»*. Como ya se ha señalado, Tamar se hace eco de la crítica, reconoce que existe una inspiración en Francia y en Estados Unidos que quizás no sea totalmente extrapolable al caso español, pero también piensa que esa objeción a menudo es una estrategia para desacreditar el discurso antirracista:

El problema es que muchas veces esa crítica del contexto y tal solo sirve como para rechazar la crítica. Porque muchas veces... o sea, por ejemplo, recuerdo que nos pasó en Galicia, que había uno que nos decía: «No, pero todo eso son teorías y tal de Francia, Estados Unidos, y aquí en España no tenemos los mismos problemas». [...] Y sí, creo que seguramente hay mucho que indagar sobre la cuestión mora aquí en el Estado español, pero el problema es que esa crítica sobre que no se puede comparar y tal muchas veces sirve como para decir: «No tenemos los mismos problemas». Sí, los mismos problemas del racismo y de tal, están. ¿Sabes? Muchas veces sirve como para decir: «¿Por qué os quejáis si aquí estamos mejor?»

Para Séfora, el movimiento descolonial es una moda identitaria, igual que el *hiyab*: *«¿Por qué tantas chicas llevan hiyab? [...] Bueno, porque el hiyab es su signo identitario. Bueno pues ahora mismo esa lucha tan concreta, la racializada, es su signo identitario. Y ahí es donde han encontrado su espacio de rebeldía y reivindicación y ahí es donde se van a quedar»*. Tanto ella como Míriam abundan en la bisoñez de algunos de los «cuadros» más visibles del movimiento descolonial. Séfora —ya se ha citado antes—, se dirige imaginariamente a uno de ellos: *«O sea, me estás criticando tú, llamándome paternalista a mí, llamándome eurocentrista a mí, y tú, ¿quién eres tú para atreverte a criticar las formas de lucha que tenemos nosotras? Que al final eres un tío que acaba de salir de la universidad hace dos años y que quieres comerte el mundo»*. De forma pareja, Míriam atribuye la vehemencia de estos «cuadros» a una falta de experiencia política —*«ahí se ve quién tiene la necesidad de construir el movimiento y quién está ahí empezando, que está muy guay, que van empezando, politizándose y tal»*— y a un resarcimiento de sus traumas personales: *«Porque para mí es un sector que personaliza la lucha, ¿no?, o sea que lleva la lucha, desde mi punto de vista, a una venganza a los bullies de su instituto»*. Como Eva, también piensa que su forma de actuar revela una posición de clase que no es la de la gente que tiene la necesidad imperiosa de crear alianzas, como los manteros.

9.14.2.2. La raza como (des)legitimación

Estas estrategias, que en última instancia remiten a un juicio de valor sobre las intenciones o las motivaciones de quienes producen los discursos, son parte de una de las formas más habituales de control de la producción de los discursos, que es la legitimación o deslegitimación de la fuente de los mismos. Se llaman razonamientos o argumentos *ad hominem* aquellos que consisten en desacreditar un discurso no por su contenido intrínseco sino por las características de quien lo enuncia, y constituye una de las estrategias más poderosas en cuanto a su poder persuasivo (Comesaña, 1998: 54). Quizá por eso también va a ser la que encontremos con más frecuencia en el campo de análisis, junto con su simétrica, el argumento de autoridad (ibíd.: 65), cuyo objetivo es legitimar un discurso en función, única o principalmente, de las características de su emisor.³⁴⁸ Estas estrategias entran dentro de lo comúnmente considerado como *falacias lógicas*, es decir, un tipo de razonamiento «psicológicamente persuasivo pero lógicamente defectuoso» (Comesaña, 1998: 41). Sin embargo, no voy a referirme a ellas con el nombre depreciativo de *falacias* ya que creo que, en cierta medida, la idea de falacia en este caso es deudora de una concepción abstracta y «pura» del conocimiento que establece una separación entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido, y que es, por tanto, contraria a la idea de conocimiento situado (Haraway, 1988) que guía esta investigación. Por otro lado, también soy consciente de que la idea del conocimiento situado es la que sustenta, a veces abusivamente, los argumentos de autoridad o argumentos *ad hominem* como estrategias de legitimación y deslegitimación de los discursos y sus agentes. En la vulgarización pseudopolítica de los intercambios discursivos, el «lugar de enunciación», esto es, las posiciones sociales que tienen o se atribuyen a los agentes, puede ser más suficiente para validar o invalidar globalmente un discurso.

El propio Comesaña discute que estas estrategias sean ilegítimas *per se*. Refiriéndose a los razonamientos *ad hominem*, por ejemplo, establece una distinción entre «el

³⁴⁸ Existen diversas caracterizaciones de este razonamiento. Comesaña, al que me remito, parece referirse estrictamente al recurso a «autoridades», es decir, personas cuya especialización académica y/o reconocimiento social bastan para legitimar aquello que dicen. En este caso, voy a entender el concepto de un modo más amplio como la idea de que una afirmación o un discurso son intrínsecamente válidos porque a quien los emite se le atribuye un mayor conocimiento en la materia, bien porque sea efectivamente una «autoridad» o bien por su pertenencia a un grupo social concernido por el discurso. En este sentido más amplio, lo que entiendo por argumento de autoridad incluye otras estrategias como la del *argumento especial* (atribuirse una especial sensibilidad hacia el objeto de debate y por tanto una mayor veracidad por una característica que el oponente no tiene).

razonamiento *ad hominem* abusivo y el razonamiento *ad hominem* circunstancial» (Comesaña, 1998: 55). El primero se basa en una pura deslegitimación del emisor del discurso: basándose en que tiene características criticables, nada de lo que exprese debe ser tenido en cuenta. El segundo no es tanto una deslegitimación como un cuestionamiento. En términos lógicos, «consiste en sostener que una oración es falsa porque no es coherente con otras oraciones que debería aceptar quien la afirma debido a ciertas circunstancias especiales en que se encuentra» (Comesaña, 1998: 55). Lo que traducido a los términos que estamos usando en esta investigación, vendría a ser un cuestionamiento del discurso en función de la posición que ocupa su emisor dentro del campo social de referencia, porque dicho discurso es considerado en alguna medida contradictorio con esa posición. Por ejemplo, cuestionar el carácter antirracista o feminista de un discurso porque quien lo emite es blanco o es hombre, respectivamente, sería un argumento *ad hominem* que podría interpretarse en sentido abusivo o circunstancial. En el primer caso, se deslegitima globalmente al emisor considerando que no puede posicionarse discursivamente contra la desigualdad social porque está situado en una posición de poder dentro de esa desigualdad. En el segundo caso, lo que se exige del emisor es una explicación suplementaria sobre cómo puede sostener un discurso contra la desigualdad social estando en una posición de poder, lo que implicaría de entrada que el emisor reconozca y deconstruya esa posición de poder. En la práctica, los sentidos abusivo y circunstancial son difíciles de deslindar y su interpretación a menudo se hace también desde un razonamiento *ad hominem*: en función de quién sea el autor o autora del argumento y los intereses que se le suponen.

En principio aquello que se afirma no necesita probarse cuando es algo socialmente admitido, por lo que la carga de la prueba en sentido contrario (demostrar que lo que se afirma es falso) recae en la posición más débil: aquella que no cuenta con un refrendo social mayoritario. Que algo sea socialmente admitido quiere decir que está acorde con el sistema de creencias hegemónico en un campo social (la *doxa*, en los términos de Bourdieu). Si se considera el racismo como una cuestión de opiniones o de prejuicios, afirmar que no se es racista (o machista, u homófobo, etc.) no requiere ninguna prueba. En todo caso basta con la clásica afirmación de tener amigos, familiares o personas cercanas pertenecientes al colectivo subalterno para «demostrar» que en ningún caso puede albergarse ningún prejuicio ni animadversión hacia ellos. Si por el contrario estas desigualdades sociales se consideran estructurales, el lugar objetivo que se ocupa dentro

de la estructura puede dar lugar a un cuestionamiento (abusivo o legítimo) del discurso que se emite desde esa posición social. El hecho de que este cuestionamiento se esté dando de manera cada vez más frecuente en el campo social de la izquierda indica también una mutación en la *doxa* o sistema de creencias hasta ahora hegemónico en el campo. Esa mutación es la que hace posible un cuestionamiento que invierte la carga de la prueba: quien detenta la posición socialmente débil es quien exige ahora a su oponente que demuestre la veracidad de una afirmación que ya no se sostiene solo con enunciarla.

La coexistencia en el campo activista de muy distintas percepciones sobre lo que es el racismo (como hemos visto en el punto 9.5) contribuye a la confusión sobre los términos del debate. En España, en particular, la idea más habitual de racismo —vehiculada en gran medida por los movimientos antirracistas mayoritarios— está vinculada a una concepción biológica de la raza (que es negada como construcción intrínsecamente racista) y a una reducción del racismo a prejuicios individuales y acciones intencionadas. «Las personas que cometen actos racistas desde esta definición son consideradas malas, y ser una buena persona implica que uno no puede ser racista» (Azarmandi, 2018b). Por ese motivo, los cuestionamientos sobre las jerarquías raciales y los patrones de privilegio y prácticas que llevan aparejados son percibidos a menudo como un ataque personal (ibíd.), sin perjuicio de que, en su traducción pseudopolítica, acaben transformándose efectivamente en un argumento *ad hominem*. En palabras de Abraham: «Yo creo que muchas veces los colectivos antirracistas el problema que tienen que es cuando les planteas lo que es el racismo se ponen muy a la defensiva, ¿no?, porque ellos no se plantean su racismo, es uno de los problemas más grandes que hay en la izquierda blanca que lucha de los movimientos antirracistas, ¿no?, porque ellos son racistas pero no pueden plantear su racismo».

Para aterrizar en nuestro análisis, recordemos que Luisa Martín Rojo (1997), siguiendo a Foucault, se refiere a los procedimientos de *deslindamiento* y de *rechazo* que subyacen a estas estrategias. Esto es: de delimitación de grupos sociales mediante el establecimiento de una línea divisoria entre lo adecuado y lo inadecuado, que se corresponde con un *nosotros* y un *ellos*, lo que fuerza a los sujetos a elegir entre aceptar el «nosotros» junto con la base sobre la que se ha realizado el deslindamiento o bien arriesgarse a ser asimilado al «ellos» y por tanto afrontar la exclusión. Con seguridad, el deslindamiento más chocante que se ha dado en el campo del antirracismo español en los últimos años ha sido la aparición de las categorías de *blancos* y *racializados*, teniendo en cuenta que hasta

entonces el movimiento antirracista en España, además de omitir la idea de raza, tendía a ignorar el hecho de que el racismo no implica únicamente la opresión de una clase de personas, sino también la reproducción de los privilegios de otra (Azarmandi, 2017: 10). La incomodidad que, salvo excepciones, genera ser calificado de *blanco* trae a la mente un pasaje de Norbert Elias (2003) sobre la relación entre establecidos (*established*) y marginados o forasteros (*outsiders*). Lo más característico del desequilibrio de poder de ambos grupos, dispuestos jerárquicamente, es que los primeros pueden utilizar términos para referirse a los segundos (*moro, negro, gitano*, por ejemplo), que —aun no siendo necesariamente despectivos en su origen, añadiría yo— adquieren un poder estigmatizador por la misma conciencia compartida de la desigualdad. Mientras que los segundos, si bien suelen disponer a su vez de términos similares (*blanco, payo...*), resultan inservibles en una confrontación porque, mientras la relación de poder se mantenga, resultan inocuos. Concluye Elias (2003: 228): «Un signo de que el equilibrio de poder está cambiando aparece cuando estos términos comienzan a causar daño».

Asociada a estas categorías *blanco/racializado*, que salvo excepciones se presentan como autoevidentes, existe un deslindamiento paralelo a propósito de quiénes son los agentes y aliados del antirracismo y quiénes perpetúan las jerarquías raciales. La sospecha recae fundamentalmente sobre los blancos, de quienes la perspectiva descolonial parece esperar, salvo que demuestren otra cosa, que tiendan a mantener sus privilegios. En palabras de Houria Bouteldja (2012): «Convencer a los blancos no será una cosa fácil, ya que a los blancos les interesa seguir siendo blancos y luchar por mantener sus privilegios. Les interesa igual que a los burgueses les interesan sus privilegios de clase, igual que a los hombres les interesan sus privilegios de género».³⁴⁹ De modo que desde el mismo momento en el que se opera el deslindamiento, se da por una parte una discusión acerca de la propia legitimidad de la división entre blancos y no blancos, y por otra la pregunta acerca del papel que ese deslindamiento reserva a los blancos.

La discusión entre Helios F. Garcés y Santiago Alba Rico a la que se ha hecho referencia más arriba encuentra aquí uno de sus ejes fundamentales:

³⁴⁹ «Convaincre les Blancs ne sera pas chose facile. Car les Blancs ont intérêt à rester blancs et à se battre pour le maintien de leurs privilèges. Ils y ont intérêt, comme les bourgeois ont intérêt à leurs privilèges de classe, comme les hommes ont intérêt à leurs privilèges de genre.»

Especialmente desde que la tan magnética como conflictiva palabra «decolonial» comienza a sonar con creciente frecuencia —lo cual no quiere decir con mayor honestidad— en el Estado español, son cada vez más las voces que se preguntan aparentemente angustiadas, desorientadas e incluso a menudo airadas qué función específica deben ocupar las subjetividades occidentales construidas como blancas en la lucha contra el racismo. (Garcés, 2017b)

Helios F. Garcés responde así a Alba Rico (2017a), que impugna la utilización del concepto de raza y las implicaciones del deslindamiento y el rechazo:

El rescate del concepto escamoteado de «raza» para combatir el racismo —liberado ahora en el silencio— presenta a mi juicio tres problemas.

El primero, es que hace con los «blancos» lo mismo que hace el marxismo clásico con los «burgueses»: los encierra en una «jaula epistemológica», que acaba siendo más ontológica que la raza biológica y que permite muy pocas diferencias internas y, desde luego, ningún «arrepentimiento» lo bastante profundo como para que los «blancos» nos liberemos de nuestra «blanquitud». Tan blanco es Robespierre, que abolió la esclavitud, como Napoleón, que la restableció, tan blanco es Bartolomé de las Casas o la Escuela de Salamanca como Sepúlveda y Torquemada [...].

El segundo problema es que, el antirracismo racial hace con los no-blancos lo mismo que hace el marxismo clásico con los «proletarios»: los convierte en un Sujeto liberador pastoso, universalmente particular, cuya legitimidad es siempre reactiva y por lo tanto «irresponsable», un Sujeto al que se perdona todo salvo el «colaboracionismo blanco», lo que incluye cualquier autocrítica que recoja rastros de la «epistemología blanca» [...]. La oposición blanco/noblanco oculta o reprime las diferencias entre los no-blancos, a los que se exige que, como los blancos, hablen con una sola voz, so pena de convertirse en «blancos voluntarios».

El tercero es que, como el marxismo clásico, una vez asentada en una oposición irreconciliable, la reivindicación «racial» se siente tentada por la violencia o tentada a justificar o celebrar cualquier forma de violencia, simbólica o real, dirigida contra los «blancos».

Encontramos aquí varios de los ingredientes del debate que se está dando (a menudo en versión pseudopolítica) dentro del campo militante. Alba Rico rechaza la raza como categoría para articular el discurso y la práctica antirracistas por las incongruencias que a su juicio presenta su aplicación a la realidad —no solo hay blancos y no blancos, no todos los blancos son racistas, no todos los no blancos son antirracistas, no todos los blancos o no blancos están respectivamente en posiciones de poder y subalternidad, etc.— y por los peligros que entraña su esencialización: la desautorización de cualquier discurso

producido por un agente blanco, y a la inversa, la validación de cualquier discurso no blanco, siempre que coincida con la premisa ideológica sobre la que se ha realizado el deslindamiento (en caso contrario, el agente se convierte en apóstata o hereje³⁵⁰). También discute la especificidad del racismo, sobre la base de que la racialización, entendida como «corporización de las diferencias materiales de poder» (Alba Rico, 2017b) se da no solo en torno a lo que Helios F. Garcés llama «raza» sino también en relación con otras jerarquías sociales como el género o la clase. Algunas de estas objeciones coinciden con los límites señalados por Spivak a la noción de *esencialismo estratégico* y su deriva hacia el esencialismo a secas (Spivak, en Danus y Jonsson, 1993), o por Chandra Talpade Mohanty, cuando hablando de la «necesidad de forjar identidades y afinidades políticas estratégicas», advierte: «Las coaliciones estratégicas que construyen identidades políticas de oposición están de por sí basadas en la generalización y en unidades provisionales, pero el análisis de estas identidades grupales no puede basarse en categorías universalistas y ahistóricas» (Mohanty, 2008: 94).

Sin embargo, por otra parte, la relativización de las categorías bajo pretexto de que no tienen un reflejo exacto en el mundo social las vuelve inoperativas y contribuye a reproducir las relaciones de poder que aquellas pretenden combatir. La propia Mohanty dice: «Mis argumentos no van tanto dirigidos contra la generalización como a favor de generalizaciones más meticulosas y específicas históricamente, sensibles a las realidades complejas» (ibíd.). También Helios F. Garcés (2017d) señala las consecuencias prácticas de las objeciones analíticas: «Extrapolar el término "racialización" —concepto que ya encierra bastante complejidad— para intentar explicar la genealogía de otros procesos de opresión, camino que Santiago Alba Rico decide recorrer durante su último artículo, no solo no contribuye a esclarecer las relaciones de dominación propias del racismo, sino que lo vacía e inutiliza».

³⁵⁰ Me refiero aquí a la sistematización que hizo Lewis Coser (1961 [1956]) de la obra de Georg Simmel (1955 [1922]) sobre los conflictos sociales. Coser y Simmel señalan que cuando los conflictos se dan contra miembros del grupo percibidos como disidentes, estos suelen presentarse como *apóstatas* o *herejes*. El primer caso es el de quienes desertan del grupo para pasarse al enemigo; el segundo «presenta un peligro más insidioso: [...] al contrario del apóstata, el hereje proclama que sostiene los valores e intereses del grupo, si bien propone medios diferentes para alcanzar la meta, o interpretaciones diferentes del credo oficial. "Herejía" deriva de un verbo griego que significa "escoger" o "decidir por sí propio". El hereje propone alternativas allí donde el grupo no quiere que exista ninguna» (Coser, 1961 [1956]: 79).

Una cuestión íntimamente relacionada con la idea de raza como factor de legitimación o deslegitimación de los discursos, o como forma de control del acceso al discurso antirracista, tiene que ver con las taxonomías estratégicas que se hacen desde los procesos de subjetivación política antirracista: «Construir autonomía política para los sujetos racializados de abajo. Apoyar la creación de organizaciones netamente gitanas, negras, moras-musulmanas, migrantes de Abya Yala³⁵¹ que renuncien al servilismo partidista del asociacionismo tradicional y perciban la lucha contra el racismo de Estado como una necesidad colectiva, no individual; una lucha política, no meramente identitaria» (Garcés, 2017d). El adverbio *netamente* —de modo *neto*, es decir, «limpio, puro, claro y bien definido» (DLE)— constituye aquí un nudo discursivo (Jäger, 2003 [2001]: 81) en el que se entrelazan, por un lado, el debate sobre cuál el papel de los blancos no ya en las luchas antirracistas sino en la propia producción discursiva sobre el racismo, y por otro la creación de taxonomías raciales dentro del propio antirracismo, lo que para algunas personas corre el riesgo de colaborar con aquello que se combate.

Como hemos visto en el apartado 9.12., una de las posibilidades de la representación es que se atribuya a alguien susceptible de simbolizar (*darstellen*) al colectivo de referencia, y solo por esa razón, no ya la facultad en exclusiva de hablar en su nombre (*vertreten*) sino incluso un monopolio sobre la producción de cualquier discurso sobre el racismo. Eva hace la crítica en estos términos:

Lo que está de fondo es cuál es tu acercamiento político a la cuestión de la diferencia y del respeto por las personas que te rodean, con todas sus circunstancias. Pensar que tú no puedes discutir sobre racismo con una persona marroquí... pues estás dada. ¿Entonces tienes que aceptar todo lo que te diga, por el hecho de que es marroquí? Otra cosa es que lógicamente tú seas consciente de tu posición de poder, blanco, y que no has vivido, y que no has sufrido [el racismo], pero...

Séfora piensa que incluso la representación puede recaer en alguien que no forme parte del colectivo de referencia: «Yo soy amazigh y no por eso soy la única que puede hablar en nombre del pueblo amazigh. No, para nada. A lo mejor tú estás investigando la situación actual del Rif y tienes muchísimo más que decir que yo, por supuesto. Porque además yo es que no soy experta, o sea, yo soy de allí».

³⁵¹ Nombre descolonial de América, basado en un topónimo en lengua guna o kuna (Panamá).

En cuanto a la creación de taxonomías raciales, en la militancia, algunos de los argumentos que se exponen aquí pueden considerarse afines a la idea de invisibilización racial o *racism evasiveness* en los movimientos sociales tal y como la explica Angie Beeman (2015). Como se ha expuesto al principio de esta investigación, Beeman mostraba que los activistas, fueran blancos o racializados, tendían a enfatizar la acción antirracista sobre el discurso, o en otras palabras, el *hacer* sobre el *hablar*, así como a minimizar las expresiones de racismo que pudiera haber dentro de los propios movimientos. Muchos justificaban esa invisibilización racial en el temor a que las contradicciones internas pudieran lastrar las luchas antirracistas.

Así, para Ismael, *«los antagonismos sociales se pueden articular de diferentes formas. Al igual que hay un feminismo liberal, otro socialista, tal, pues la lucha antirracista se puede articular desde un multiculturalismo que de alguna manera pueda llegar a ser cómplice del propio racismo con el que va a luchar»*. ¿En qué sentido puede darse esa complicidad? Pone el ejemplo del debate sobre la apropiación cultural que se dio en el verano de 2018 en torno a las canciones *agitanadas* de la cantante Rosalía o la película *Carmen y Lola*, de Arantxa Echevarría:³⁵²

Ese discurso me parece muy peligroso porque al final lo que da a entender es que las culturas son como si fueran compartimentos... O sea, los elementos de unas culturas se retroalimentan unos con otros y hay que entender las culturas no como aisladas unas de otras, eso es lo peligroso, porque eso es lo que te hace ver que el islam a lo mejor no tiene ninguna posibilidad de casar con, digamos, con los valores occidentales o cosas así. Creo que de alguna manera se puede hacer cómplice de esos discursos, no de manera intencionada, pero hay que ser consciente de los riesgos que tiene la política que se emplea.

Moisés critica también tanto las taxonomías raciales como las reivindicaciones de exclusividad en el discurso, fundamentalmente porque le parece que *«asustan»* a los potenciales aliados y aliadas blancas y en ese sentido piensa que no son productivas salvo que tengan propósitos ajenos a crear una hegemonía antirracista:

³⁵² Se ha hecho referencia al tema de Rosalía anteriormente. Rosalía fue acusada por algunos sectores de apropiarse de una estética que no le corresponde culturalmente. Remito de nuevo al artículo de Jesús Jurado (2018). En cuanto a la película *Carmen y Lola*, relata una historia de amor entre dos mujeres gitanas y fue criticada por su carácter de representación blanca, constituida por «una producción paya, una dirección paya, un guion payo y un reparto mayoritariamente payo sobre la vida de personas gitanas» (Santiago, 2018).

Y ahora hablamos incluso de tonalidades de piel,³⁵³ que es algo que me parece realmente ofensivo. [...] Hay un escándalo cada día. Ahora mismo, por ejemplo, tú no podrías estar hablando de musulmanes, para nada, no tienes derecho.³⁵⁴ Eso me preocupa y es un despropósito realmente, porque asustamos a nuestros propios aliados y aliadas, ¿no? «Usted no es gitano, no puede hacer una película sobre gitanos». Pasa con Arantxa por ejemplo, con una película que se acaba de estrenar sobre el lesbianismo en la comunidad gitana. Trabajo que se puede criticar por otros lados, por temas artísticos y demás. «No, es que no, no bueno usted no es gitano y no puede hacer una película sobre esta realidad, usted no es musulmán y no puede comentar esto, usted no es negra y no puede hablar sobre...» Oye, es una dictadura también, que va muy en línea con esas cuotas de poder que se han establecido también en diferentes comunidades. Que yo creo que son cómodas para mucha gente pero tienen muy poco sentido con la realidad.

Cuenta que esa crítica a las alianzas con personas blancas, que recibe en su propia organización, torpedea la posibilidad del trabajo político:

Incluso aquí, nosotros hemos recibido críticas, en esta organización, que somos como veinte personas trabajando, en torno al cuarenta por ciento de las personas que trabajan en Kifkif son blancas. Bueno, pues es motivo de crítica también. «Son blancas, no pueden defender esto». Y yo no acepto esa realidad porque bueno, pues entonces, ¿en qué tipo de sociedad queremos vivir? Realmente es que es... Hay que guardar también una proporción con la realidad, yo creo que en muchos sitios, en muchos espacios en la política incluso, en la Asamblea de Madrid, en los sitios hay gente que no pertenece a una realidad en concreto, no se apropia de ese discurso en primera persona [...] y son grandes aliados. Son grandes aliados, básicamente.

Para Dina, que en gran medida dice compartir los postulados del antirracismo político, las taxonomías raciales son injustas en lo que tienen de estigmatización de las personas blancas y por eso mismo resultan improductivas:

³⁵³ Quizás se refiere a la exposición *Todos los tonos de la rabia. Poéticas y políticas antirracistas*, que se inauguraba en el Museo de Arte Contemporáneo de Castilla y León (MUSAC) el 15 de septiembre de 2018, es decir, al día siguiente de la entrevista. El título de la exposición está tomado del verso «I am an Arab woman of color and we come in all shades of anger» («soy una mujer árabe de color y venimos en todos los tonos de la rabia») de la autora palestino-libanesa Rafeef Ziadah. La frase, traducida también como «venimos en todas las tonalidades de la ira», aparece con cierta frecuencia en Internet asociada al antirracismo político.

³⁵⁴ Se refiere a esta investigación. En opinión de Moisés, como blanco yo no tendría derecho a hacerla. Ese fue de hecho el mensaje que se nos transmitió en el taller de islamofobia del encuentro municipalista Mac 4, al que me he referido en el punto 9.8.2.

Yo entiendo el activismo antirracista que están haciendo ahora pero hay una parte que a mí también me chirría, ¿no? O sea que tampoco vamos a caer en la parte contraria, ¿no?, o sea no vamos a caer en hacer lo mismo, ¿no? Es como: «Pues no quiero ni un blanco aquí», ¿no? «Estoy aquí montando... estoy haciendo un activismo puro y duro africano, negro, musulmán o gitano», yo qué sé, «pero ahora no quiero ni un blanco aquí» ¿no? A mí eso me chirría, me chirría mucho. No estoy de acuerdo. Utilizar el término «blanco» como desprestigio no me gusta. Tampoco me gusta que se utilice el término «negro», o «moro». Pero que la respuesta a eso no es hacer lo mismo. Ahora de repente, como a mí me dicen «moro» y me dicen «negro», voy a decir «blanco», ¿no? No me parece nada productivo.

Como se ha señalado en otro momento, Dina es de las que rechazan ser llamadas «mora», incluso desde una perspectiva de reapropiación y resignificación del término. Tamar reconoce que muchos «moros», incluso activistas, «no se sienten cómodos muchas veces con el uso del término», y en ello percibe que «hay una parte de complejo», lo que sería un sutil ejemplo de deslegitimación hacia quien no acepta uno de los términos sobre los que se pretende construir la diferencia.

La correspondencia de las taxonomías raciales así construidas con lo que ocurre en la realidad social es de por sí objeto de discusión —como hemos visto en los artículos de Alba Rico arriba citados— y sus contradicciones pueden ser explotadas como forma de deslegitimarlas. Rebeca habla con cierta sorna de quienes dicen ser gente «racializada en la no blanquitud» y se refiere frecuentemente a las personas latinoamericanas, que considera mayoritarias en el movimiento descolonial, con el nombre burlesco de *payoponis*. La idea de *payoponi*, como ya se ha explicado, sitúa a los latinoamericanos en el grupo social dominante de los payos (que Rebeca asimila los blancos), y por tanto por encima de los gitanos y otros grupos racializados. También utiliza de un modo más general la expresión «payos de colores» para referirse a la posición de privilegio social desde la que hablan quienes pretenden representar (en los dos sentidos del término) al conjunto de las personas racializadas. Lo que hace Rebeca, por tanto, entiendo que pretende deslegitimar si no la realidad sí al menos el carácter omnicompreensivo de las taxonomías raciales. Otras personas, como Judit, Adán o Elisabet, hacen lo mismo cuando explotan el tópico del «jeque árabe» que por su riqueza no sería objeto de racismo. Como ya se ha explicado más arriba, Rebeca es musulmana, paya, de origen español, activista contra el racismo y la islamofobia y se considera injustamente desplazada y ninguneada únicamente por su pertenencia racial. Por eso, Rebeca es posiblemente la persona más

crítica, entre las entrevistadas, con ciertas derivas del antirracismo político, a las que casi llega a calificar de racismo:

Los Kale Amenge estos quieren hacer un censo de gitanos, como el Salvini. ¿Pero qué estás diciendo, tío? O sea que son muy chungos, son un pensamiento muy chungo, y con el rollo de que «pobrecitos, son negros, vamos a dejarlos que hablen de su cultura», [...] va a traer cola chungo, chungo. Porque la izquierda sí dice: «Ay, pobrecitos, que son moros, vamos a dejarlos, es que qué malos fuimos los españoles cuando conquistamos América». Pero eso lo dicen cuatro rojos. El resto lo que dicen es: «Pues si tanto os estorba irse a vuestro puto país». Y es muy chungo, ese discurso sí puede reavivar un racismo que yo creo que en España no es tan fuerte como en otros sitios, otras partes de Europa.

Como hemos visto más arriba, Rebeca atribuye estas taxonomías a una extrapolación mecánica de lo que ocurre en Estados Unidos:

[...] se importa de ciudades enfermas y racistas como es la sociedad estadounidense, ¿vale? Porque en Estados Unidos se lleva el rollo ese, la mierda esa de las communities, ¿vale?, entonces las communities es: cada color en un grupo y cada uno con su color. [...] Eso es un cáncer malo de la sociedad, de hecho mira cómo están, que después de llevar allí los negros tantos años como los blancos sigue habiendo racismo, ¿no? Pero como este rollo de las communities, cada uno con los que son sus iguales, así separatista —que no es racista, que es «ordenado», ¿no?— se lleva mucho en Estados Unidos y de Estados Unidos es de donde sale todo.

Jacob considera que hay que diferenciar «el proceso de autoorganización [...] de los grupos que están directamente oprimidos» de la patrimonialización de las luchas, que piensa que es un tic habitual de la izquierda: «Si queremos que ganen, no podemos convertirlas en patrimonio de nadie, tenemos que pensar cómo ganan. Y para mí ese sería un poco el centro de los debates». Tamar explica la necesidad de espacios de militancia no mixtos al menos como lugar de visibilización, encuentro y debate previo a la objetivación política. Argumenta que determinadas realidades, por su condición subalterna, no solo son invisibles sino que tampoco existe consciencia de que puedan ser articuladas políticamente. Los grupos de personas formados por las personas directamente concernidas cumplen la doble función de ser un lugar de terapia colectiva ante las violencias invisibilizadas y el núcleo a partir del cual pueden plantearse ulteriormente las resistencias políticas. No se trata por tanto únicamente de discutir el liderazgo blanco, sino de buscar el modo de conceptualizar y afrontar los problemas:

En los espacios en los que yo me he movido, a ver, en el Espacio del Inmigrante había gente blanca, sí que es verdad que estaban en una posición como no protagonista, ¿no? [...] Uno de los grupos en los que he estado, por ejemplo, éramos mujeres, o sea bromeábamos entre nosotras porque decíamos: «Somos un espacio no mixto-no mixto-no mixto», o sea, porque era como «somos no mixto porque somos mujeres, somos no mixto porque somos todas racializadas, somos no mixto...». Y luego también se creó otro grupo de gente queer migrante, ¿sabes?, entonces era: «No mixto...» ¿sabes? Como estos cercos, como cada vez más... Yo creo que el problema de esos espacios es que muchas veces tienden a ser espacios en los que no se construye políticamente, realmente, o sea son espacios de encuentro, muchas veces de terapia, porque como te he dicho, siempre como que se parte de cierto malestar, se parte de malestares, se parte de violencias cotidianas, ¿no?, y estamos hablando de gente y de comunidades en los que no hay espacios donde se dé, se pueda expresar todo eso [...].

O sea, por ejemplo en el grupo de mujeres nos dimos cuenta de que, a la larga, tendíamos a convertirnos en un espacio en el que... lo que se ha llamado espacio seguro, ¿no?, un espacio de cuidado en el que todas explicaban pues lo que le había pasado con la feminista de turno, lo que le había pasado en tal charla que había ido y que se la habían boicoteado, ¿sabes?, como estas cuestiones en las que... Porque al final, pues no tenemos esos espacios de... que al final solo son los espacios de socialización donde se puede hablar sobre racismo. No se podía hablar mucho, no había espacios en los que tú vas y tienes, yo qué sé, una comunidad en la que puedes hablar de lo que te pasa, ¿no?, y no solo hablar de lo que te pasa sino situar lo que te pasa. Porque muchas veces en esos espacios descubres que te pasan cosas, o que muchas de las violencias cotidianas que vives, y eso es un poco jodido, no son culpa tuya, que a esta le pasa lo mismo, ¿no?

Porque muchas veces con el racismo y con las cuestiones de género también se culpa a... o sea muchas veces hay como esa idea de que «esto me pasa porque yo soy...», ¿no?, «al migrante le pasa lo que le pasa porque el migrante es tal, tal, tal». Entonces son espacios en los que la gente pues básicamente comparte, ¿no? O sea compartes y se construye cierta conciencia colectiva que no tiene por qué ir hacia una organización política ni hacia una proclama política, ni por qué tener un programa político. Entonces yo creo que no hemos distinguido las dos cosas, ¿no?, como los dos espacios. Una cosa es esos espacios de, ¿qué podríamos decir?, de autocuidado, de encuentro comunitario, [...] pero es distinto de un espacio de organización política.

Dos de los acontecimientos discursivos recientes en torno a los cuales se han dado procesos de legitimación y deslegitimación de raza, sobre todo, en el nivel pseudopolítico de las redes sociales, han sido, por un lado las movilizaciones en relación con las denuncias por abuso sexual de las temporeras de la fresa de Huelva y, por otro, en el plano

más local de Madrid, ciertos sucesos que ocurrieron durante la celebración del Orgullo Crítico. Empiezo por esto último: el Orgullo Crítico³⁵⁵ es una celebración alternativa al Orgullo Gay, que pretende recuperar el carácter transgresor y reivindicativo de las primeras movilizaciones LGTIBQ+. En la manifestación del 28 de junio de 2018, se denunciaron ciertas tensiones entre la organización y el «bloque de personas racializadas» debido a que la movilización se desconvocó sin dar tiempo a que estas últimas leyeran un manifiesto que tenían previsto (Migrantes Trangresorxs, 2018). La organización se disculpó achacándolo a un problema de coordinación (Orgullo Crítico Madrid, 2018), pero el hecho dio pie a acusaciones de racismo y desinterés de las personas y colectivos organizadores, mayoritariamente blancos, por las reivindicaciones de los racializados. Míriam alude al tema:

Yo creo que hay una serie de debates que las organizaciones de izquierda tienen que invitar al movimiento antirracista a hacer. Es decir, yo creo que hay una serie de hechos que duelen al movimiento antirracista y creo que las organizaciones de izquierda tienen que ser estratégicas y tienen que coger y hacer una invitación amplia a que se tengan estos debates de por qué esto sucede [...]. En la manifestación del orgullo crítico, se acabó la manifestación, la gente se fue, le tocaba hablar al colectivo de gente racializada y la gente se fue. Pues yo qué sé, eso duele. Porque la gente del movimiento antirracista si lleva un manifiesto que quiere leer, la gente se va como «me da igual», y eso duele. Yo creo que las personas racializadas que estemos en las organizaciones de izquierda tenemos que apretar. Para que se tengan esos debates de por qué eso sucede.

La cuestión de las temporeras arranca a principios de junio de 2018 con la denuncia interpuesta por varias trabajadoras marroquíes que participaban en cosecha de la fresa en Huelva, por la explotación laboral y por acoso sexual contra sus empleadores (Cabanillas, 2018; Martín y Rosati, 2018). La denuncia dio pie a la convocatoria de movilizaciones en todo el país (Cuarto Poder, 2018), aunque más modestas que las que se habían dado en los meses previos por la tibia sentencia contra los violadores de La Manada.³⁵⁶ La

³⁵⁵ Véase <https://orgullocritico.wordpress.com/> (consulta: 3/1/2019).

³⁵⁶ Se trata de una violación colectiva perpetrada contra una mujer joven durante las fiestas de San Fermín de 2016 en Pamplona. Los cinco violadores, entre los que se encontraban un militar y un guardia civil, grabaron y compartieron el vídeo de la violación en un grupo de WhatsApp llamado «La Manada». El 26 de abril de 2018, la Audiencia Provincial de Navarra condenó a los cinco acusados a nueve años de cárcel por abuso sexual y no por agresión sexual, lo que hubiera supuesto una pena mayor. Los acusados además quedaron en libertad pendientes de la resolución del recurso interpuesto por la defensa. La sentencia generó

desproporción dio pie a una serie de acusaciones en redes sociales contra el «feminismo blanco» en el sentido de solidarizarse con las víctimas de agresiones machistas solo cuando estas son blancas y dar la espalda cuando son racializadas. El asunto se repitió en diciembre de 2018, con las movilizaciones a raíz del archivo de la causa de las temporeras (El Salto, 2018).

Ismael saca el tema cuando le pregunto si es más fácil empatizar con demandas antirracistas desde posiciones o ámbitos militantes que tienen una mayor tendencia a la interseccionalidad, como el ámbito autónomo o los colectivos feministas o LGTIBQ+. Responde: *«Igual sí pero no necesariamente de manera... o sea de lleno. Por ejemplo, en el caso de las violaciones el en ámbito de la fresa, el movimiento feminista autónomo ha estado con el tema de la Manada a saco, pero no ha pasado lo mismo con lo del campo de la fresa, por ejemplo. O sea, a mí eso me ha parecido una clara intersección entre el racismo y la cuestión de género»*.

Raquel estuvo implicada en ambas movilizaciones y no cree que el diferente eco que se les dio se deba a una cuestión de racismo: *«Mira, lo que nosotros veíamos es de que con las compañeras de la fresa, como son compañeras que la mayoría no viven aquí sino que se van, vienen por las temporadas»*, era más difícil crear una movilización. Por otra parte, piensa que también influyó en los ánimos de la izquierda el hecho de que dos de los violadores de la Manada fueran miembros de los cuerpos y fuerzas de seguridad. En cualquier caso, tampoco considera que las movilizaciones contra el caso de la Manada hayan tenido demasiada fuerza. A su juicio, en España las movilizaciones dependen mucho del impulso mediático y no suelen ser sostenidas en el tiempo:

Yo pienso que con lo de la Manada tampoco considero que se le haya dado... porque lo de la Manada yo considero como que fue un bum, porque eso es lo que ha sido, porque ¿qué se ha logrado? Nada, porque no se siguió haciendo nada, solo así denuncias, cositas pero no algo contundente [...]. Y con lo de la fresa, como fue casi, casi a la par, pues se dedicaron a aquello y a esto no le dieron tanta fuerza. Sí se habló de eso, pero no se habló de la gravedad... Y puede que haya habido algo de que porque la chica era de acá, o porque los chicos que hicieron eso eran chicos... un policía, dos policías eran, ya reincidentes, y más por sacar y denunciar que los cuerpos... que no se puede confiar ni en los cuerpos de seguridad. Y en lo de Huelva,

una ola de protestas, posicionamientos y movilizaciones con amplia cobertura en redes y medios de comunicación.

pues aquí se hizo una o dos concentraciones, anduvimos pegando... este... en las redes se tiró también información, pero no hubo eco. ¿Por qué? Yo siento que porque aquí la lucha es así.

Una cuestión que surge aquí es hasta qué punto las luchas pueden considerarse independientes del eco mediático que adquieren los problemas. Si existe un campo ideológico relativamente autónomo en el que se producen las problemáticas legítimas del campo social, el abanico de lo pensable políticamente (Bourdieu, 1977a: 87), de la misma manera puede considerarse que existe un campo de lo mediático, solapado con el anterior, en el que se producen las cuestiones sociales que deben ser dignas de atención. El mundo del activismo no es ajeno a ninguno de los dos, y en esa medida no es tampoco totalmente autónomo para decidir de qué problemas ocuparse. Dina piensa que en todo lo tocante al racismo hay *«un trabajo mediático bastante bueno para que la gente no tenga en cuenta a este tipo de población, ¿no? O sea, se trabaja mucho desde la institución estatal o desde algunos intereses políticos públicos, se trabaja mucho la desinformación o la información equivocada para que nadie tome conciencia de que este colectivo esté sufriendo»*. Eso último remite al papel de los medios de comunicación no solo en la formación de opinión social sino también, paradójicamente, en la formación de la opinión que se considera a sí misma como crítica. ¿Existe una orientación mediática de las luchas? *«Creo que hay un silenciamiento bastante importante desde los procesos mediáticos. Yo siempre lo comparo con la guerra de Iraq, ¿no? Fue como brutal, la gente en la calle, en toda Europa, concienciada pero días y días contra la injusticia que se cometió en Iraq. [...] Sin embargo lo de Siria fue un fracaso, ¿no? O sea que la sensibilización de Occidente con el problema de Siria fue un fracaso absoluto»*.

La deslegitimación del «feminismo blanco» tiene que ver también con una impugnación o al menos una discusión de determinadas categorías políticas que una parte del movimiento descolonial considera eurocentradas, como las de *feminismo* e *izquierda* (Bouteldja, 2014; Adlbi, 2016; Garcés, 2017c; Aatar, 2018). La disputa entre Helios F. Garcés y Alba Rico gira en parte en torno a la cuestión de en qué medida aquello que se define como Modernidad europea, y particularmente todo lo asociado a la Ilustración y las revoluciones liberales, lleva en sí la impronta del colonialismo y el racismo o estos constituyen por el contrario una suerte de excepción o desmesura. La discusión en el terreno pseudopolítico, lógicamente, banaliza los argumentos. Moisés se hace eco de ella: *«Es común en el caso de Madrid y en el caso del Estado español en general encontrarse*

con esas personas en plan "decolonial y no sé qué y al final pues occidente tiene la culpa de todo y bueno". Pues no. Bueno, pues puede ser cierto, pero quiero decir que en determinados casos ya hemos tenido la oportunidad de rectificar o modificar o aportar o resolver por nosotros mismos determinadas causas pendientes». Séfora también critica el antieuropeísmo del movimiento descolonial, siendo él mismo europeo en la medida en que es diaspórico. Se pregunta qué sentido tiene esa crítica y seguir viviendo en Europa: *«Todo lo que sea eurocéntrico es negativo. Además, es que están en ese punto. Pero entonces, ¿qué coño hacemos aquí?».* Respecto a la crítica al feminismo o la izquierda como intrínsecamente eurocéntricos y por tanto globalmente impugnables, Eva considera que el feminismo —de la diferencia— tiene un especial potencial transformador *«de elementos esenciales de la sociedad que permiten el racismo y que permiten ahora mismo el momento en el que está el sistema capitalista»*, porque se pone en el centro de las actuales configuraciones del poder. No considera relevante la crítica al feminismo blanco: *«Cuando oigo esa crítica, no me parece interesante, no sé cómo decirte... Me parece que proviene de personas que no están realmente en la militancia y en la calle y componiéndose en los grupos, y favoreciendo y trabajando para el empoderamiento de los grupos sociales que demandan eso».* Miriam por su parte, que tiene afinidad con el movimiento descolonial desde una perspectiva marxista, defiende la universalidad del significativo izquierda:

La izquierda es un movimiento que tiene que ver con defender los derechos sociales y defender los derechos políticos y defender los derechos civiles. [...] O sea que para mí al final tiene que ver con cuáles son los principios políticos y programáticos de la gente que nos llamamos de izquierda. Si es cambiar el sistema y acabar con el racismo, el machismo y la homofobia, yo soy izquierda y una mujer racializada. Y el que me diga que no lo soy, que no puedo ser de izquierda porque eso es un concepto blanco precisamente me estás infantilizando y me estás condenando a solo tener una categoría, cuando creo que las personas racializadas tenemos libertad de elección.

Lo mismo opina del feminismo: *«Para mí el feminismo, joder, es una construcción universal, para mí no es blanca, o sea. Porque si no me explico la cantidad de mujeres que han sido dirigentes en el norte de África y Oriente Medio. No me lo explico. Si es solo blanco, pues nada, pues esas mujeres pues no valen, ¿no?, no son válidas. No sé, es que me cabrea eso, decir que el feminismo es blanco, te lo juro».* Piensa que la idea de feminismo describe formas de resistencia que no necesariamente aparecen bajo esa etiqueta, que tiene un origen más académico. Pone un ejemplo familiar:

Mi tía, por ejemplo, que es libanesa, que lleva velo, manda sobre mi tío. Que es un tío. ¿Sabes? Le manda y esa para mí es... Y mi tía ha construido un carácter con clara voluntad, agencia y forma de decir en la vida que si a mí me coges un libro y me dices lo que es feminismo, yo digo: «Joder mi tía es feminista», no consciente, pero no se calla. La tía cuando quiere algo no se calla y cuando no lo quiere no se calla. Y lleva velo. Entonces para mí que mi tía no reconozca eso [el feminismo] no tiene que ver tanto con una cuestión de que si es real o no, sino de que en Europa hemos tenido el gran privilegio de ir a universidades públicas y saber lo que es el feminismo, pero te aseguro que en la mayoría de los países donde la gente va a la universidad, en cualquier país del mundo, aunque sea del tercer mundo, la gente... algo de feminismo le suena. ¿Por qué? Porque han tenido el privilegio. Pero tiene que ver con una cuestión de proporcionalidad demográfica, de posibilidad de entrar en equis recursos, de lo barata o no que es la educación pública, etcétera.

9.14.2.3. La crítica a las formas

Como se ha ido viendo, la emergencia del nuevo sujeto político antirracista, al que me he venido refiriendo como antirracismo político y como movimiento descolonial, se asocia con una cierta agresividad en las formas. Se habla de resentimiento, de traumas de la adolescencia, de odio, de tics defensivos, de actitudes que crean división y de que espantan a los potenciales aliados. También, como hemos visto, de juventud e inexperience política: *«Son todos jovencísimos en su mayoría, como con mucha euforia, como con mucho odio a lo que se ha hecho anteriormente»*, dice Séfora. Y añade:

Creo que hay que dar paso a la gente joven, a las nuevas generaciones, no para que tomen el relevo sino para que aporten, porque tienen muchísimo que aportar, muchísimo, pero no creo que haya que apartar de la manera que lo están haciendo. Además, la participación tan brusca que tienen en las manifestaciones, la participación que tienen en... las intervenciones tan bruscas que tienen en los diferentes espacios de intervención, me parece que están fuera de sitio.

Me he referido ya en al menos un par de ocasiones a lo ocurrido en el encuentro municipalista Mac 4, en junio de 2018, en la que un grupo de militantes del antirracismo político tuvieron algunas de esas *«intervenciones bruscas»* a las que se refiere Séfora. En el taller sobre islamofobia, en el que las tres personas ponentes eran blancas, una de ellas visibilizada como musulmana, se llegó al nivel de la agresión verbal y hasta hubo un conato de agresión física. Ciertamente, por parte de una persona que no parecía estar totalmente en sus cabales, pero cuya agresividad tampoco fue censurada ni por sus compañeros ni por el público del taller. Rebeca piensa que existe cierta condescendencia

racista en el hecho de que se permitan violencias verbales y discursos esencialistas como los que tuvieron lugar allí, porque no se habrían permitido si sus autores no hubieran sido personas racializadas: *«El racismo que caracteriza a la izquierda es el racismo condescendiente, ¿no?, de "pobrecitos, déjalos, porque son pobrecitos", ¿no?, "pobrecitos que son negros, pobrecitos que es su cultura". Entonces esta gente, como vienen racializados, como vienen tal, los dejamos que hagan y que digan lo que quieran aunque no estemos de acuerdo con ellos y no se lo echamos en cara porque pobrecitos».*

El argumento de Rebeca es que el hecho de que los agentes del discurso sean racializados legitima —hasta cierto punto— el discurso más allá de su valor intrínseco. Piensa que esa legitimación pírrica, que los interesados conocen y explotan, es una forma de condescendencia, y por tanto una reproducción de la jerarquía racial. Porque «para que haya condescendencia, tiene que existir una diferencia objetiva, ya que el condescendiente utiliza la jerarquía para negarla; en el momento mismo en que la niega, la está explotando» (Bourdieu, 2002 [1978]: 148).

En su intercambio con Santiago Alba, Helios F. Garcés asume la inevitabilidad del enfrentamiento en estos términos: «Aceptamos de antemano el doloroso e indiscutible hecho de que gran parte de la izquierda se ve violentada por nuestras observaciones. Nuestra voluntad sincera de establecer alianzas con aquellos sectores de la misma que pretenden iniciar un proceso de descolonización en sus proyectos políticos implica asumir una etapa de confrontación. ¿Por qué? Efectivamente, necesitamos alianzas, pero no a cualquier precio» (Garcés, 2017d). Tamar corrobora que en todos los espacios *«hemos tenido una posición de crítica que nos ha llevado a que desde estos diferentes espacios se nos ha intentado demonizar, estigmatizar... bueno, estigmatizar no, la estigmatización es más fuerte. De alguna forma arrinconar, ¿no?, de alguna forma como "esta gente es muy radical, este discurso divide, este discurso no nos sirve para la lucha, tenemos que pensar en las alianzas"».* Tamar reconoce la crítica como cierta: *«Yo creo que comparto, bueno, lo que se nos ha dicho muchas veces, que la crítica se ha hecho de forma frontal y radical»*, dice. Sin embargo, piensa que poner la importancia en las formas y no en el fondo es a su vez una estrategia de deslegitimación: *«Cuando no tienes argumentos, ¿no?, cuando estás acorralado, dices. "Es que la forma en la que estáis haciendo la crítica, nos estáis tirando todo nuestro trabajo por el suelo", ¿sabes?, como "sois violentos, tal", porque se nos ha dicho mucho. No sé, o sea, no creo que esa sea una crítica que nos debamos tomar en serio, que debamos estar hablando de eso».* Es esta una idea afín a la

que se expresa en *White Racism*, de Feagin *et al.* (2001): «Al definir a los negros como demasiado exigentes, paranoicos o agresivos, los blancos racionalizan su oposición a los programas enérgicos que podrían acabar con la discriminación racial»³⁵⁷ (Feagin *et al.*: 190).

En cualquier caso, Tamar piensa que esas formas radicales y frontales tienen una función estratégica y han dado sus frutos. Igual que otras entrevistadas, como Dina o Míriam, señala que finalmente han servido para que el antirracismo político entre en las agendas, cosa que quizás no habría sucedido con estrategias más moderadas: «*También se nos presupone un montón de cosas por el hecho de que dijimos cosas que incomodaban, ¿no?, aunque luego ciertas cosas sí que es verdad que se han ido aceptando incluso dentro de Unitat contra el Feixisme y en otros espacios*».

9.14.2.4. Apropiaciones e intereses larvados

Se va a cerrar esta sección del mercado de la diferencia como empezó. Decíamos que el antirracismo ha salido de una posición marginal dentro del espacio político y ha escalado posiciones hasta convertirse en un producto casi *mainstream* en el mercado discursivo de la izquierda, o al menos de cierta izquierda. Tamar contaba que ahora «*todos los medios de comunicación tienen su columnista de color*» y que se ha empezado a normalizar cierto discurso antirracista pero con un «*matiz muy poppie*» o «*de sobremesa*». Para ella, que como acabamos de ver reconoce como un éxito del movimiento el hecho de que algunas de sus demandas hayan sido incorporadas por la izquierda, este reconocimiento también sirve para despotenciar el discurso antirracista, «*controlando de qué manera y hasta dónde se llega*». Hablamos de si la producción de hegemonía no implica eso, que las demandas desborden a las personas directamente implicadas y conquisten otros ámbitos, incluso a riesgo de transformarse por el camino, porque eso implica una extensión social del antirracismo. El razonamiento es similar al que puede hacerse con la normalización de la diversidad sexual, que supone en cierta medida una domesticación de las demandas originales (de ahí que surjan respuestas que pretenden recuperarlas, como el Orgullo Crítico), pero también sirve para facilitar la vida de las personas LGTIBQ+ en lo cotidiano: «*Claro, o sea, si te fijas en la dimensión social sí tiene cosas positivas, pero si*

³⁵⁷ «By defining black people as too demanding, paranoid, or pushy, whites rationalize their opposition to aggressive programs that might end racial discrimination.»

lo que estás encabezonada es con la dimensión más estructural, la dimensión más institucional, yo creo que ahí no hace mucho, y es más, de alguna forma eso ayuda a blindar como toda esa dimensión».

En una lógica de mercado, podríamos pensar que la extensión del discurso antirracista ha aumentado la demanda del mismo y por tanto también la competencia, y que incluso se está produciendo una sustitución de las marcas originales, que (se) venden tan caro —por su reticencia a las alianzas y a la contemporización— por otras más asequibles, pero menos «auténticas». Así lo explica Tamar:

Claro, ahí también eso es complejo porque muchas veces lo que hacen esos espacios, ¿no?, o sea las organizaciones de izquierda es decir: «Ah, ¿que eso es una cuestión que importa? Pues vale, mira, ahora me hago mi programa político pidiendo a, b y c porque tal». Y eso ha pasado en Cataluña, ¿no?, y ha pasado en otros espacios en el que la izquierda va y te dice: «Bueno, ¿qué es lo que necesitas? ¿Esto? Vale, pues ya tengo programa pseudoantirracista para lo siguiente», ¿no?

Eso pasó por ejemplo en... —Bueno, no vas a decir mi nombre, ¿no? [ríe]— o sea, por ejemplo, la CUP en Barcelona ha presentado un plan antirracista que es básicamente el que otros grupos y otra gente que no está en esos espacios políticos ha ido o hemos ido articulando, mejor o peor, y presenta un proyecto y como un plan antirracista que básicamente es un calco, pero sin la gente que lo ha hecho. Con otra gente de color que le da color al programa político, ¿no? Porque a veces es mucho más fácil pues coger como las ideas... Esto lo decía Yuderlys Espinosa,³⁵⁸ es muy fácil hacerse con los discursos pero no con los sujetos que los encarnan, ¿no? Entonces tú coges el discurso, lo que te decía antes de que muchas veces lo que se está dando ahora son estrategias de cooptación del discurso y de gente pero gente que sabes que no es... que no te va a incomodar, ¿no?

Lo que describe Tamar coincide con lo que hemos podido ver en el análisis de programas electorales del capítulo 8. La CUP presenta el racismo como una cuestión estructural e institucional —no se trata por tanto del «antirracismo moral» que denuncia el movimiento descolonial— e incluye la cuestión racial como uno de los ejes que han de definir la futura república catalana. Para la CUP el racismo es «un sistema estructural y material que ubica

³⁵⁸ Yuderlys Espinosa Miñoso, «pensadora afrocaribeña, escritora, docente, investigadora y activista antirracista, antisexista y descolonial miembro del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS)». Véase <http://flacso-ar.academia.edu/YuderlysEspinosaMi%C3%B1oso> (consulta: 371/2019).

y adscribe desigualmente a las personas en este sistema racializado»³⁵⁹ (CUP, 2017: 61), y por tanto defiende la existencia de un único estatus legal de plena ciudadanía para todas las personas residentes en Cataluña. Prevé una serie de medidas contra la discriminación, reconoce la islamofobia como una forma de racismo y las políticas securitarias como una forma de islamofobia. Además, conecta el racismo con la cuestión colonial, algo totalmente inusual en el contexto español (Azarmandi, 2017), y se propone «impulsar un proceso de memoria y reparación histórica sobre el colonialismo catalán»³⁶⁰ (CUP, 2017: 62). Estas medidas son afines a las que recoge también Catalunya En Comú-Podem (2017), lo que muestra efectivamente la extensión del antirracismo político en ciertos sectores de la izquierda catalana.

Tamar expresa sus dudas hacia la incorporación de esas demandas, a pesar de que son «*un calco*», es decir, un reconocimiento de las propuestas del antirracismo político. Su crítica es que sustituyen a «*la gente que lo ha hecho*», y que resulta incómoda —y además no milita en esos espacios— por «*otra gente de color que le da color al programa político*», lo que parece significar que su presencia es más bien simbólica:

No voy a criticar el proyecto, vamos a ver hacia dónde va, porque creo que básicamente es como de sensibilización y tal, pero básicamente ha presentado un proyecto, un plan antirracista que recoge las proclamas de los sujetos o grupos antirracistas pero lo lleva a cabo la CUP con su gente de color, ¿no? Entonces es como: «Vale, o sea, vamos a ver qué es lo que vais a hacer, pero si os quedáis solo en el plano de la sensibilización, ¿sabes?, de la denuncia y tal al final lo que estáis haciendo es, o sea lo único a lo que está ayudando eso es a lavar... no a lavar, pero sí a mostraros a vosotros como antirracistas.

Las objeciones de Tamar siguen un patrón de deslegitimación de los discursos que utilizan otras personas entrevistadas, y que consisten en sugerir la existencia de intereses larvados u ocultos en los agentes. Es decir, intereses contrapuestos al altruismo y al idealismo con los que se reviste la acción política. Para Tamar, la incorporación del discurso antirracista a los programas políticos, aunque sea fiel al original, sería una apropiación no muy legítima con fines electoralistas y de domesticación del discurso: «*Entonces muchas veces se coge el discurso, se rebaja un poco y se pone a cierta gente que ha estado ahí siempre*

³⁵⁹ «El racisme és un sistema estructural i material que ubica i adscriu desigualment a les persones en aquest sistema racialitzat.»

³⁶⁰ «Impulsar un procés de memòria i reparació històrica sobre el colonialisme català.»

con otro tipo de discursos, ¿no?, ya está. O sea es como que ya has neutralizado cualquier posibilidad de crítica».

De un modo similar, otras personas entrevistadas atribuyen intereses deshonrosos a diferentes actores. Para Rebeca, como hemos visto, un fundamento oculto del movimiento descolonial en España, y una explicación de su estilo agresivo, es la ambición personal: *«Muchas veces lo que les pasa es que ellos quieren ser la figura de representación, ¿no?, ellos quieren ser la persona importante con quien la academia o las instituciones contactan».* Para Isaac, la visibilidad de la diversidad social se concentra a menudo en la representación personalista, y en ese punto *«a veces se suma otro problema, externo en este caso, que es la actitud de los propios componentes de la diversidad social, que, en ocasiones por lucha de poder, inhabilitan sus propias ruedas de manera consciente o inconsciente».* En su opinión, la visibilización debe centrarse menos en personas y más en la elaboración y defensa transversal de políticas de diversidad. Moisés piensa que la atomización organizativa, es decir, *«la creación de organizaciones netamente gitanas, negras, moras-musulmanas, migrantes»* en palabras de Helios F. Garcés (2017d) fundamentalmente sirve para multiplicar las *«cuotas de poder»* de las diferentes comunidades y por tanto los nichos de liderazgo. *«Son espacios que como no están cubiertos, [...] van corriendo para ocuparlos, porque son espacios que están vacíos», dice Séfora, abundando en la idea.* Algunas personas sugieren directamente que determinados colectivos funcionan en realidad como empresas. Es a lo que alude Séfora con la desaparecida organización ATIME, compuesta por *«una misma unidad familiar»*, mientras que Abraham afirma del Movimiento Contra la Intolerancia que es un *«chiringuito para vivir del racismo».*

Estas deslegitimaciones, que se examinan aquí en relación con lo que he llamado «mercado de la diversidad» y las estrategias de competencia entre los agentes, son coherentes por otra parte con ciertas dinámicas internas que algunas de las personas entrevistadas atribuyen a la izquierda y la militancia en general, y que se tratarán brevemente en el punto 9.16.

9.15. Interseccionalidades

Si existe una verdad, es que la verdad del mundo social es un juego de luchas.³⁶¹ (Bourdieu, 1977b)

Interseccionalidad significa que en todas las relaciones de dominación están implicadas varias categorías de diferencia y que la comprensión de los problemas sociales, así como el éxito de las luchas contra la dominación, no puede basarse en una sola de estas categorías. Usualmente, la interseccionalidad alude sobre todo a la intersección de las diferencias de raza, género y clase, lo que ya de por sí corre el riesgo de dejar de lado otras jerarquías así como las relaciones de dominación internas a cada una de las categorías. El concepto de interseccionalidad fue acuñado en 1989 por la abogada afroamericana Kimberlé Crenshaw (1991) como un concepto contextual y práctico para visibilizar las relaciones invisibles de dominación experimentadas por trabajadoras negras de la General Motors. Sin embargo, los estudios interseccionales existían antes de que el concepto surgiera, como muestra, entre otras, la obra clásica de Angela Davis *Mujeres, raza y clase* (2004 [1981]). De su empleo inicial como concepto pragmático ha pasado a ser no solo un paradigma teórico sino también «el tropo feminista más difundido para hablar ya sea de identidades o de desigualdades múltiples e interdependientes» (Viveros Vigoya, 2016: 5). Fue Ange Marie Hancock (2007) quien propuso una formalización de este paradigma:

1. En todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia.
2. Se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes, pero las relaciones entre categorías son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta.
3. Cada categoría es diversa internamente.
4. Las categorías de diferencia son conceptualizadas como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, que son cuestionados e impuestos en ambos niveles.
5. Una investigación interseccional examina las categorías a varios niveles de análisis e interroga las interacciones entre estos.
6. La interseccionalidad como paradigma requiere desarrollos tanto teóricos como empíricos. (Viveros Vigoya, 2016: 5)

³⁶¹ «S'il y a une vérité, c'est que la vérité du monde social est un enjeu de luttes.»

Kergoat (2009) va un paso más allá y plantea que la interseccionalidad sugiere la existencia de relaciones de dominación fijas preexistentes (raza, clase, género) a partir de las cuales se generarían las intersecciones y piensa que ese esquema no explica la complejidad real de las relaciones de dominación. Por lo que propone en cambio hablar de consustancialidad y coextensividad de las relaciones sociales, lo que quiere decir que no pueden ser divididas secuencialmente salvo en términos analíticos (es decir, la división no existe realmente en el mundo social) y que, además, se coproducen mutuamente. Un ejemplo estaría en las complejas relaciones entre género y raza: las relaciones de género pueden ser usadas para construir y reforzar las estratificaciones raciales y a la inversa (Viveros Vigoya, 2008) como ocurre muy claramente en el caso de los diversos juegos de espejos que se dan entre islamofobia y género. Por un lado, la construcción discursiva de las mujeres musulmanas como sumisas o de los hombres musulmanes como hipermasculinizados y agresivos (Guénif-Souilamas, 2006); por otro —puesto que la identidad es relacional—, la adecuación masculina a esos estereotipos por un reflejo reactivo (Bouteldja, 2013); por otro, la feminización de esas mismas masculinidades en tanto que son construidas racialmente como subalternas, por la relativa homología entre los procesos de sexualización y racialización (Viveros Vigoya, 2008); por otro más, la masculinización de las feminidades musulmanas por efecto de la intervención salvadora y «empoderadora» sobre las mismas (es decir, por parte de agentes externos) en detrimento de los hombres musulmanes (Aatar, 2017); y, por último, la doble estigmatización de las mujeres musulmanas por la islamofobia de género, que mezcla el racismo al sexismo (Goikolea, 2013).

De la misma manera, en algunas ocasiones, la raza crea la clase, como hemos podido ver cuando Abraham denuncia que el oficio de mantero y el círculo de precariedad e ilegalidad que lleva aparejado es una consecuencia no de la falta de otra cualificación laboral, sino del racismo institucional y social que impiden acceder al mercado de trabajo. O Raquel, cuando expresivamente explica: «¿Por qué cuando nosotras, seamos latinas o africanas o marroquíes o de donde seamos, llegamos a un país de Europa, llegamos y nos toca hacer lo que nos toca hacer? [...] Yo nunca voy a ver en la vida a una española limpiando una casa en mi país. Nunca. Ahí es donde está el poder de la raza». O Dina y Judit, cuando denuncian que a los inmigrantes, sean cuales sean sus capacidades y cualificaciones, les resulta prácticamente imposible acceder a puestos dirigentes tanto en el terreno laboral como en el campo político. Y en otras circunstancias, es la clase la que

crea la raza, como ocurre con el manido ejemplo de los jeques de Marbella en comparación con la figura del *moro*. Siendo así, cabe preguntarse por las implicaciones que pueda tener la consolidación de un capitalismo no occidental (cuyos polos de desplazan, por ejemplo, hacia China) en la configuración del racismo, y en qué medida la genealogía colonial del racismo eurocéntrico, que se ejerce sobre los *otros* históricos de Europa, puede llegar a instaurar un *habitus* reflejo, por un efecto de histéresis de campo. Es decir, un *habitus* que sería producto de una configuración eurocéntrica ya en declive. De ahí la importancia de tener en cuenta la matriz de las relaciones de poder que subyace al racismo, más allá de su configuración histórica.

En resumidas cuentas, la consustancialidad y coextensividad de las relaciones sociales significa que se construyen en interpenetran mutuamente, de modos cambiantes y con efectos distintos en los diferentes contextos sociales. Esto es coherente con la afirmación de Bourdieu en el sentido de que «cualquier geometría no es más que un puro sistema de relaciones determinadas por los principios que las gobiernan y no por la naturaleza intrínseca de las figuras que encierran esas relaciones»³⁶² (Bourdieu, 1968: 682). El mismo autor se refiere con el nombre de *racismo* a otras opresiones estructurales, ya que sostiene que «hay tantos racismos como grupos que tienen necesidad de justificar que existen de la manera que existen, lo que constituye la función invariante de los racismos»³⁶³ (Bourdieu, 2002 [1988]: 177). También Alba Rico, en una de sus prolijas réplicas a Helios F. Garcés, señala:

La «raza» es la matriz simbólica de las relaciones de poder desiguales porque, no importa de cuál se trate, todo poder dominante encierra en su propio cuerpo a los dominados. Hay que hablar, pues, de una racialización «natural» del sometido, del subalterno, del excluido, del explotado, y ello hasta tal punto que puede localizarse un elemento «racial» en todas las estructuras de poder económico o cultural: en el patriarcado, la homofobia, el esclavismo o el clasismo. (Alba Rico, 2017a)

El problema de la interseccionalidad así entendida, aunque sea un planteamiento correcto desde el punto de vista analítico, es que en la práctica puede llevar a un relativismo que iguale todas las opresiones o que diluya determinadas opresiones estructurales en el

³⁶² «[...] any geometry is nothing but a pure system of relations determined by the principles governing them and not by the intrinsic nature of the figures entering those relations.»

³⁶³ «[...] il y a autant de racismes qu'il y a de groupes qui ont besoin de se justifier d'exister comme ils existent ce qui constitue la fonction invariante des racismes.»

maremágnum de la «consustancialidad» y acabe por invisibilizarlas, lo que resulta contradictorio con la misma idea de interseccionalidad. Johansson (2017) señala esa contradicción en un estudio pretendidamente interseccional sobre el 15 M (Cruells y Ruiz, 2014), que obvia la dimensión racial por considerarla irrelevante en España, a pesar de que reconoce que existe un vínculo fundacional entre la misma idea de interseccionalidad y la revelación de relaciones de dominación aparentemente inexistentes, específicamente la de raza.

«Cuando se habla de políticas de igualdad, en general, solo se habla de género y LGTBI, parece que no hay nada más», dice Adán. Si, como señala la literatura y parecen confirmar las entrevistas, el racismo sigue siendo marginal en las inquietudes militantes en España, cabe temer que desaparezca totalmente en un recurso abstracto a la «interseccionalidad» que no visibilice las opresiones específicas que la componen. Como escribe Mahdis Azarmandi (2018a):

En una línea similar al aumento de «descolonizar» como una palabra de moda para el «activismo» en lugar de organización política, la interseccionalidad ha visto un aumento en su reconocimiento entre las universidades occidentales (principalmente estudios de género) pero también ha sufrido una despolitización (Bilge, 2013; Hill Collins y Bilge, 2016) principalmente por la negación de la relevancia de la raza. Además, la aplicación de la interseccionalidad en círculos feministas europeos la han tratado como «regla universal» o una doctrina (en su discurso de apertura en la conferencia de Otago, Hill Collins dijo con agudeza que «la interseccionalidad es una teoría, no una religión») para mirar el género y la sexualidad, desde donde se usa para silenciar la conversación sobre raza y racismo [...]. Si bien se han elaborado los peligros y las limitaciones de la interseccionalidad y su apropiación, creo que tanto la interseccionalidad como la descolonialidad tienen un papel que desempeñar en la forma en que construimos coaliciones para la justicia social. [...] Por lo tanto, mientras compartimos ciertas luchas: la lucha contra la supremacía blanca, el heterosexismo, la exploración ambiental, hay muchas maneras en que nuestras luchas difieren, se confabulan y divergen. Como tal, el trabajo de construcción de coaliciones debe estar en el corazón de un cambio significativo, sostenible y radical. Como sujetos con una posición diferente, abordamos el racismo en nuestras comunidades y trabajamos en colaboración con otras comunidades racializadas contra la supremacía blanca. El mismo hecho de que la colonialidad forme la trama de nuestras sociedades requiere que reconozcamos nuestra propia integración en ella, es decir, cómo podemos ser cómplices de las estructuras de opresión. Como tal, necesitamos abordar las

violencias cometidas dentro de nuestras propias comunidades, mientras desafiamos las estructuras dominantes de opresión que nos rodean.

Otro problema puede ser el inverso: que el descrédito de la interseccionalidad como estrategia de invisibilización del racismo abunde en la tendencia a ignorarla en los procesos de subjetivación política, en los que es frecuente la reducción deliberada y unidimensional de las identidades colectivas, para hacerlas operativas políticamente (como se ha señalado con la idea de *esencialismo estratégico*).

9.15.1. Defensas de la interseccionalidad

La interseccionalidad no es un elemento que esté presente en los discursos de todas las personas entrevistadas. La perspectiva desde la que se aborda aquí el tema es qué relación tiene el antirracismo con la lucha contra otras opresiones estructurales, y como hemos visto no todas las personas entrevistadas perciben el racismo como una opresión estructural, ni tampoco otorgan la misma importancia al racismo como problema social y político. Las cuestiones sobre las que se construye preferentemente la reflexión sobre la interseccionalidad son dos: por un lado, puesto que uno de los ejes del debate sobre el racismo es la aparición de un nuevo movimiento antirracista, al que hemos venido llamado descolonial o antirracismo político, lo que se discute es cómo este nuevo sujeto político maneja la relación con otras opresiones estructurales. Y, por otro lado, se aborda la crítica a la «diversidad», que también es una posición emergente dentro del campo de la izquierda, y que pretende un retorno a la centralidad de la idea de clase.

Noé se refiere a esto último. Como otras personas, tiende a considerar la diversidad de opresiones como un fenómeno reciente, por lo que la política «de clase» sería una especie de inadecuación a los tiempos:

Yo lo que veo es una tentación de simplificar por comodidad, ¿vale? Hay una complejidad que es real, que está ahí y que cuanto más globalizado está el sistema y más mezclados estamos todos más complejo va a ser. Pero son realidades que se dan y que tenemos que abordar. Era todo mucho más sencillo para nosotros cuando había millones de obreros-masa, que diría Negri, hacinados... —y obreras— hacinadas en fábricas, y entonces nos bastaba con un sindicato o/y un partido que nos solucionara la papeleta. Pero ese tiempo ya pasó. Es decir, la clase es una realidad, la raza es otra realidad y el género es otra realidad.

Noé critica la reducción del racismo a una cuestión de clase:

Y el discurso ese a mí me suena a lo que se les ha dicho siempre a las feministas: «Ahora no es el momento», ¿no? Pero es la realidad. Es decir, es que... es que yo puedo ser obrero y estar cobrando 200 euros al mes y tener un contrato de 20 horas. Pero yo soy blanco, ¿vale? A mí no me para la policía por la calle a las 10 de la noche, o mejor aún, como nos ha pasado a la salida de la Escuela de Prosperidad,³⁶⁴ en la parada del autobús, tres hablando y un chaval solo, sentado, con pinta de dominicano, en la parada del autobús, que pase un coche de policía, pare, dé marcha atrás y le pida la documentación solo al chaval dominicano que no está molestando a nadie a las dos de la noche esperando al búho.³⁶⁵ Yo a ese chaval podría llegarle y decirle: «Ya bueno, mira, verás, tu problema no es que eres negro en un país de blancos y además no eres español. Tu problema es que el capitalismo internacional ha creado una superestructura para subyugarlo y entonces tienes que unirse con ese blanco ultrasur que no te quiere ni ver en vuestras luchas en común». Me va a decir: «Mira, majo, es verdad que yo tengo un problema de clase, pero es que además a mí me paran por la calle por ser negro y a ti no». Entonces eso es una realidad. ¿Podemos quererla no ver? Me parece que eso es un síntoma de privilegio y de necesidad de comodidad y de certeza.

También Débora, respondiendo a cómo abordar un diseño interseccional de las luchas, critica la reducción a la clase (de hecho parece subsumir la clase en las dimensiones combinadas de raza y género), y parece situar, si no la diversidad de opresiones, sí la necesidad de lo interseccional como un fenómeno reciente:

Pues supongo que eso es a lo que tenemos que entrar en los próximos años. Es que me cuesta mucho como separarlo tanto, ¿no? O sea que yo creo que la manera en que se construye también como las clases en la sociedad capitalista occidental tiene que ver en cómo se construye el género, en cómo se hace una familia que sea funcional a eso. O sea, que para mí no es tan separable. Yo no puedo decir: «Voy a dejar de tratar las diferencias superficiales que no cambian el reparto injusto material del mundo, que al final es lo que importa». Como que va sujeto, creo que no se puede entender también el capitalismo sin el racismo, porque se ha construido sobre él, sobre el trabajo esclavo, y se sigue construyendo ahora sobre el trabajo migrante. Entonces es que yo no lo puedo separar, no puedo hablar de «la clase».

De la clase en un sentido de una clase que nos inventemos juntos, como un sujeto político extraño. A veces somos capaces de hacerlo, con sus miles de combinaciones

³⁶⁴ La Escuela Popular de Prosperidad, *La Prospe*, es una escuela de educación de adultos autogestionada y asamblearia en el barrio de Prosperidad (Madrid). Véase <http://prosperesiste.nodo50.org> (consulta: 3/1/2019).

³⁶⁵ En Madrid, autobús nocturno.

monstruosas, para romper como la relación de poder principal que hay ahora entre, yo qué sé, la oligarquía financiera y la mayor parte de la gente, cada vez más desechada, cada vez con trabajos más de mierda, cada vez con más dificultad para acceder a una mínima capacidad de renta para llevar una vida. Y por ahí yo creo que es imposible que no afrontes el eje antirracista que lo atraviesa todo, porque toda la institucionalidad hecha es para que justamente esa capacidad de explotación sea posible. Y lo mismo con el tema del género, o sea, que para mí el capitalismo también en su fase neoliberal actual se sostiene sobre todo en relaciones de dominio muy transversales y muy bestias que son la racista y la de género, que a su vez tienen sus múltiples revestimientos [...].

Entonces, a mí no me es tan fácil hacer esa diferencia como si hubiera una situación material que se pudiera desgajar de la posición de género y de la raza. Entonces, para mí lo tienes que luchar en común y luego la clase no es algo... ¿qué es la clase entonces? ¿Está definida solo por tu situación material? ¿A qué clase perteneces tú? Voy a decir el salario que tienes, dónde vives, pero también diré de dónde vienes, si eres de este país o no, si eres tío o tía, si vas en silla de ruedas, porque todo eso va a determinar mucho tu capacidad de renta y tu capacidad de acceder a la distribución de los recursos materiales. ¿Cómo lo separas?

No obstante, percibo en las personas que se manifiestan a favor de la interseccionalidad dos tendencias: la primera, a privilegiar una opresión sobre las demás, y la segunda a considerar que en cierto modo lo interseccional es un refinamiento teórico que en la práctica se resuelve por sí solo, es decir, que las opresiones cruzadas se disipan *walking the walk* y no *talking the talk* (Beeman, 2015), o sea haciendo más y discutiendo menos. Hemos visto que varias personas comparten la idea de que los espacios políticos organizados en función de demandas materiales concretas, es decir, no en torno a la reproducción de discursos, tienden a ser más diversos. A partir de ahí, algunas personas sugieren que las demandas interseccionales en cierta medida se autorregulan en ese tipo de espacios. Ismael dice al respecto:

Creo, y eso llevo mucho tiempo pensándolo, que hay gente que de alguna manera tiende como a encerrarse en su gueto de la izquierda porque precisamente no se le va la vida... o sea, que no tiene la urgencia de hacer grandes transformaciones, porque su vida, sus condiciones materiales, ya pues, digamos, le han dado como cierta comodidad y por eso no quieren contaminarse. Yo realmente creo que... o sea tengo como esa hipótesis en la cabeza, o sea, y creo que al igual, también es cierto que cuando no tenemos nada que perder pues chico, pues nos da igual mezclarnos con quien sea con tal de conseguir cosas, cosas colectivas, me refiero.

Eva, como ya se ha señalado, cree que en las experiencias de autoorganización subalterna, más enfocadas a la gestión de situaciones concretas, conviven perfiles de personas muy diversos, que *«allá donde existe precariedad y donde existe necesidad la gente coopera y emerge políticamente»* y sugiere que la interseccionalidad va de suyo porque la articulación de las diferencias se gestiona de una forma espontánea: *«Tú vete a La Villana de Vallekas. ¿Quién va ahí? Pues la gente que lo necesita, y hay gente de todos los perfiles, de todos los perfiles en todos los sentidos, porque es que tú puedes ser musulmana y ser lesbiana»*. También Míriam piensa que los debates tan enconados que se están dando en torno al racismo tienen que ver con un apego al discurso:

Para mí, muchas veces esos debates de enfado tienen que ver con que el movimiento está en un momento embrionario y está todavía en una construcción ideológica. Yo creo que muchas veces cuando se pasa a la acción y realmente quieres conseguir cosas y generar conquistas sociales, que te da un poco igual quién se venga contigo. Si vienen a luchar, fenómeno. Y si tú no quieres conquistar eso y simplemente quieres un debate ideológico o, yo qué sé, generar un movimiento que esté alrededor de las charlas-debates, pues es normal que haya más crispación. Porque yo creo que cuando una hace, tiene menos preocupación con eso.

Débora coincide totalmente en la idea de que las luchas en torno a problemas vitales son más diversas y en ellas la interseccionalidad de algún modo se autorregula, sin necesidad de abordarla discursivamente. Pero es consciente de que en ello interviene una práctica de silenciamiento de los problemas y de enfatizar la acción sobre la discusión: *«Tienes un afecto político atravesado por otras cosas, por otras batallas, y entonces te puedes querer y hacer cosas juntos, y yo creo que construyes cosas que de verdad merecen la pena, pero hay otras que las tienes que aparcas»*. Ya hemos visto este tema en el punto 9.4.5, sobre invisibilidad del racismo, y abordaremos la cuestión de los silencios en general en el apartado 9.16. Por otro lado, Débora critica los excesos en los procesos de subjetivación política, en una defensa pura de la interseccionalidad:

Otra cosa es esta cosa de las diferencias, a ver, yo que sé, cuando la propia diferencia se define políticamente desde un lugar como de identidad —por ejemplo, pues la identidad negra o identidad de mujer— pues más narcisista o más esencialista, o más de reconocerse en una serie de esencialidades compartidas que se desgajan en su propia autodefinición de otras muchas diferencias que atraviesan a ese mismo conjunto de señoras negras o señoras blancas, o señores en sillas de ruedas. Si más allá del momento de «genero autonomía, me autodefinio, me hago fuerte», dices: «Bueno, pero además, oye, resulta que nosotras no tenemos nada que ver. Anda, mira,

todas las que estamos aquí somos universitarias. Vaya, pues igual nos está fallando...» Entonces, por ahí tienes que darle una vuelta a la clase política que generas para luchar desde ella.

Pienso que en esa defensa pura de la interseccionalidad, con la que coincido tal y como la formula Débora, hay sin embargo una sutil invisibilización del racismo que se percibe no en el texto sino en el contexto: a lo largo del trabajo de campo, y específicamente desde que irrumpió en el campo activista el movimiento descolonial, he escuchado innumerables críticas al «esencialismo» que invariablemente se refieren a la subjetivación política antirracista, y a ninguna otra. Y no, a mi juicio, porque otras subjetivaciones se hayan dado de manera distinta. Como tuve ocasión de discutir con la propia Débora, en la construcción del sujeto político feminista dentro del movimiento autónomo, que en Madrid se produjo sobre todo a partir de la experiencia de la Karakola, se dieron dinámicas, «esencialismos», críticas, tensiones y desencuentros bastante similares a los que hoy giran en torno al antirracismo político, y similares acusaciones de falta de interseccionalidad (Devi, 2012).

Noé también es consciente de que la diversidad en los espacios militantes no elimina las relaciones de poder:

En los espacios cotidianos se plantean problemas reales y se buscan soluciones reales, con lo cual tenemos mucha más gente, la gente que tiene problemas reales es todo tipo de gente: mujeres, migrantes, menores, y entonces ahí se va a dar una mezcla que en los espacios de afinidad ideológica no se va a dar tan fácilmente. En ese sentido sí, son más ricos. Otra cosa será [...] las relaciones de poder que se dan dentro de esos espacios diversos.

Lea piensa que con el antirracismo se corre el riesgo de que ocurra como con el feminismo, que se ha convertido en un espacio exclusivo de mujeres y «no da muchas opciones» a los hombres que quieren apoyarlo. Pone el ejemplo de su organización, Anticapitalistas, en el que el feminismo es un tema «de mujeres» al que los hombres prestan escasa atención. Sobre los riesgos de que ocurra lo mismo con el antirracismo, pone en ejemplo de Estados Unidos:

En Estados Unidos, al final, la falta de espacios mixtos ha hecho que cada uno vaya con su lucha y por su lucha y al final los blancos luchan por los derechos de los blancos y los negros luchan por los derechos de los negros. Y hay cosas hasta... como por ejemplo grupos de blancos organizados a partir del Black Lives Matter, que son blancos que apoyan el movimiento Black Lives Matter pero como no pueden militar

en ese movimiento porque es exclusivo de negros, se montan su cosa aparte, en donde no hay negros, para... no sé muy bien el qué y al final crea como una historia terrorífica, de los blancos por un lado y los negros por otro, cuando aquí lo que deberíamos es ir todos juntos, ¿no?

Como si respondiera a esto último, Tamar defiende precisamente las articulaciones políticas en forma de alianza, que mantengan la especificidad de cada uno de los agentes:

Que tú puedas tener un programa, una agenda política con la que puedas ir a otro espacio político a decir: «Bueno, pues, mi lucha es esta, yo lo que quiero es la derogación de la ley de Extranjería, entonces necesito que tú, como izquierda blanca, que estás en esta otra posición en la que yo no estoy, pues discutas aquí o allá de...», ¿sabes?, porque yo creo que las articulaciones, la única manera de darse, para mí, ahora mismo, sería de ese modo. O sea cada cual en la posición en la que está, y no estoy hablando de individuos sino de organizaciones, ¿no?, pues ver qué se puede hacer, porque hay espacios políticos a los que las organizaciones de racializados random, ¿sabes?, no van a llegar nunca, bueno, o por ahora no están en esos espacios.

Y hay grupos —organizaciones, partidos, sindicatos, lo que sea— que sí están en esas posiciones y si están en una posición en la que pueden negociar, ¿no? Entonces yo creo que esa es, para mí, la única postura de la izquierda blanca, lo que se ha llamado izquierda blanca, que yo podría respetar, es decir: «Bueno, yo tengo esta posición de poder y soy consciente de ella y entiendo por qué la tengo y lo que supone para otros grupos que no tienen esa posición dentro del panorama político y sé que vosotros como grupo, como... bueno, no como grupo, sino que hay gente que tiene como ciertas críticas, ciertas demandas, y actúo como alguien que... o sea, utilizo esa posición o bien para allanar el camino para el que lo está teniendo más difícil o bien para llevar esas proclamas... »

A continuación se van a desgranar algunas posiciones sobre la interseccionalidad en las que existen sesgos implícitos o explícitos en favor de determinadas luchas o enfoques. A lo que se va a prestar más atención es a cómo se construyen las dos posiciones que se han mencionado anteriormente, o los dos riesgos asociados a la defensa de la interseccionalidad en un contexto como el español, en el que el racismo es una preocupación menor. Por un lado, cómo el racismo queda diluido en las defensas de lo interseccional y por otro, cómo es lo interseccional lo que tiende a eclipsarse en los procesos de subjetivación política antirracista.

9.15.2. El sesgo de género

Eva hace una defensa de la interseccionalidad en la que prioriza la cuestión de género y el feminismo como agente transformador. Dice que a través del feminismo conoce la literatura que muestra que *«el capitalismo está entreverado de otras jerarquías sociales que tienen su propio desarrollo histórico»* y que el racismo es una de ellas, pero confiesa no conocerlo tanto como la cuestión de género. En cualquier caso, sugiere que la forma de teorizar estas cuestiones constituye en sí una apuesta política, por lo que rechaza el debate sobre qué jerarquías son originarias y cuáles derivadas o superestructurales, en favor de una reflexión para ver cómo interesa articularlas políticamente.

Sobre si la diversidad es una *«trampa»*, en referencia al libro de Daniel Bernabé (2018) y los llamamientos a la política de clase, dice: *«Me parece un debate totalmente artificial, y no me motiva para nada, o sea me parece que es producto... o sea, que quien lo plantea en esos términos realmente no se ha enterado de nada, que no hay... que esa preocupación por la jerarquización de las luchas es no entender cómo se hace política, que se hace componiendo y sumando, no generando nuevas líneas»*, es decir nuevos sujetos de enunciación monolíticos, como podía ser la ideación de la clase obrera. El ejemplo sería el feminismo, que gracias al trabajo político de deconstrucción, de erosión y de crítica del que era el *«único sujeto legítimo de discurso»* ha pasado de ser percibido como *«una preocupación de cuatro locas que se sienten discriminadas»* a constituir un debate social generalizado. Un feminismo identitario (que reivindicara un único tipo de mujer, un único modelo de vida alternativa, en lugar de cuestionar: *«¿Quién eres tú para decir cómo tenemos que vivir los demás?»*) no habría crecido y se habría quedado en un movimiento marginal.

Análogamente —y aquí hace alusión a la subjetivación antirracista—, la construcción de otros sujetos políticos cerrados ahoga la diversidad que alimenta la potencia de transformación. Obvia que la propia subjetivación política feminista tuvo sus esencialismos y que el feminismo identitario, en lo que hace al racismo, existe (Ramírez, 2014b). Eva piensa que el feminismo (de la diferencia)³⁶⁶ tiene un especial potencial transformador *«de elementos esenciales de la sociedad que permiten el racismo y que*

³⁶⁶ Sobre feminismo de la diferencia en relación con las coordenadas políticas desde las que habla Eva (autonomía), véase Gil, 2011: 210-226.

permiten ahora mismo el momento en el que está el sistema capitalista», porque se pone en el centro de las actuales configuraciones del poder.

Rebeca recoge esa idea de que el feminismo tiene tendencia a la interseccionalidad, no tanto porque lo sea intrínsecamente, sino porque su auge lo ha hecho objeto de mayores críticas y se ha visto obligado a abrirse hacia diferentes luchas: *«Desde que el feminismo ha tomado visibilidad es cuando, desde mi punto de vista, yo creo, que se están hablando más de estos temas y se están retomando estos temas del racismo, o el ecologismo o todo esto. Que siempre han estado pero que es que ahora como es el feminismo el que los va a solucionar pues se están repitiendo constantemente, ¿no? El feminismo interseccional ese»*. Ismael sin embargo piensa que los movimientos más constitutivamente diversos y que más re reclaman de la interseccionalidad (como el movimiento autónomo, LGTBIQ+ o feminista) pueden perfectamente obviar la cuestión racial: *«Por ejemplo, en el caso de las violaciones el en ámbito de la fresa, el movimiento feminista autónomo ha estado con el tema de la Manada a saco, pero no ha pasado lo mismo con lo del campo de la fresa, por ejemplo. O sea, a mí eso me ha parecido una clara intersección entre el racismo y la cuestión de género»*.

Débora piensa que no se pueden crear agravios comparativos entre la raza y el género en cuanto a su incorporación a la política y específicamente a la izquierda, porque esa incorporación, en el caso del género, no es tan real como parece y el cualquier caso es el resultado de un largo proceso:

Yo creo que las [cuestiones] de género no están tan incorporadas, a pesar un poco del oasis que estamos viviendo en los últimos tres años. Yo creo que es ahora cuando está cuajando como una lucha que lleva muchísimos años. El género y la discriminación de género no ha sido nunca reconocida, y si está siendo reconocida ahora viene también vía de una pelea por la igualdad formal que está lejos también de conseguir que realmente las propuestas de género, que van mucho más allá de superar o de conseguir determinadas conquistas para las mujeres, y van mucho más allá porque proponen una manera como de transformación como general de las condiciones que producen esa discriminación, pero que también que producirían un mundo mejor de tenerse en cuenta.

Y ahí el género no se está teniendo en cuenta en el sentido de no solo el género, sino las propuestas feministas que tienen que ver con una cuestión previa de género de deconstrucción de sistema de género y que todavía no se están leyendo, ni están poniendo en práctica, ni se valoran como de manera atravesada.

9.15.3. El sesgo de clase

La clase como eje determinante no tiene mucho predicamento entre las personas entrevistadas, a pesar de que, como señala Helios F. Garcés (2017c), en el pensamiento de izquierdas convencional se afirma «la existencia de una jerarquía de poder determinante (clase) en torno a cuyo carácter estructural giran consecuencias derivativas (raza, sexo-género) reproduciendo la lógica binaria de estructura/superestructura», y a pesar, también, de que exista hoy como posición política en el campo de la izquierda un llamamiento al retorno a la clase. Precisamente por tratarse de un *llamamiento al retorno*, es decir, la invitación a recuperar algo que ya no está, puede pensarse que la centralidad de la clase es una posición que ha dejado de ser hegemónica. Casi todas las personas entrevistadas aluden en algún momento a los vínculos entre raza y clase. Solo una, Abel, afirma la lucha de clases como eje determinante de sus ideas políticas. Tampoco sostiene una perspectiva interseccional, por lo que en rigor no puede hablarse de un sesgo de clase. Otras dos, Míriam y Jacob, sí afirman una preferencia por el eje de clase en un marco interseccional.

Voy a introducir aquí un elemento del trabajo de campo: en octubre de 2018 participé en el foro *Raza, clase, género. Descolonizando a la izquierda* en el que se presentaba el monográfico del mismo título de la revista *Viento Sur* (n.º 160).³⁶⁷ Solo una de las intervenciones del debate, hecha por uno de los militantes históricos de Anticapitalistas y la LCR, se refirió a la clase social como elemento central de estructuración de la sociedad:

Hay una cosa que es igual en todas partes, y es que, contra lo que decía Mao, el poder no está en la punta del fusil; el poder está en el registro de la propiedad de cada sitio. Es el registro de la propiedad de cada sitio el que determina la situación que los demás tenemos respecto al acceso a una serie de medios, incluso cuál es el papel que se nos da en la sociedad a mujeres y a hombres. Luego viene la especificidad, a su vez, que el patriarcado ha introducido en la relegación que el capitalismo... bien. Con esto lo que quiero decir es que la disputa en torno al ingreso sigue siendo fundamental. [...] No solamente es un problema de redistribución de lo que hay sino de control de la producción. Eso es fundamental, porque incluso las grandes preguntas de qué, para qué y para quién y cómo, es decir, la sostenibilidad también ecológica, vienen

³⁶⁷ «Raza, clase, género. Descolonizando a la izquierda» Foro Viento Sur. 17 de octubre de 2018, librería Traficantes de Sueños (Madrid). Puede consultarse el audio del evento en Traficantes de Sueños, 2018.

determinadas por la capacidad que tenga la sociedad, democráticamente, o quien tú quieras, de control de la producción. (Traficantes de Sueños, 2018)

Creo que la intervención es reveladora por varias razones: es la única persona que destaca la clase como determinante (había en el foro otras muchas personas con sus mismas coordenadas ideológicas y organizativas), y lo hace con un reconocimiento secundario y más bien vago al género y al ecologismo, e ignorando totalmente la cuestión de raza que era el *leitmotiv* del foro.³⁶⁸

Dos posturas son en cierta medida comparables a la que acabo de transcribir. Una es la de Abel, que piensa que el racismo es un problema fabricado desde el poder económico y mediático con el fin de crear un chivo expiatorio y fragmentar a la clase obrera. Consiguientemente, tampoco tiene una militancia antirracista ni le da, en la práctica, demasiada importancia. Otra es la de Jacob. En su autodefinición política, el racismo es una opresión subordinada a la de clase, mientras que el patriarcado queda en una especie de limbo: no es subordinado ni «cultural», como querrían las posiciones clásicas, pero tampoco lo eleva al rango determinante de la clase:

Acabar con las opresiones, no solo con la cuestión de clase sino acabar con todas las opresiones que se desprenden de esta y de otras... y de otra naturaleza social, como puede ser el patriarcado, etcétera, etcétera, ¿no? La cuestión del resto de opresiones, como puede ser el racismo, como pueden ser más culturales, evidentemente vienen desprendidas por estas desigualdades de clase y por esta esfera de clases, ¿no? Entonces nuestro objetivo es acabar con las clases pero para acabar con todas las opresiones.

En cualquier caso, puede interpretarse esa posición intermedia como una prueba de que el feminismo ha conquistado hegemonía dentro de organizaciones como IZAR —sin llegar a cuestionar el imaginario clásico que da preeminencia a la clase—, lo que no ha ocurrido con el racismo. Es en ese sentido en el que la posición de Jacob es equivalente a la del interviniente del foro de Viento Sur —que también deja el patriarcado en un limbo

³⁶⁸ Anticapitalistas, según su propia definición, se basa en tres ejes: socialismo, feminismo y ecologismo (véase <https://www.anticapitalistas.org/>). El símbolo de Izquierda Anticapitalista, la organización antecesora de Anticapitalistas, es una estrella que simboliza los tres ejes con los colores rojo, morado, y verde, respectivamente, dispuestos en orden jerárquico. El mismo código de colores se utiliza en otras organizaciones como IZAR, Unidad Popular (marca de IU en las elecciones generales de 2015) o la organización griega Syriza. La cuestión de raza está ausente incluso simbólicamente.

con puntos suspensivos—, con la salvedad de que este último ni siquiera hace alusión al racismo.

Miriam hace una defensa del eje de clase como determinante, si bien no está de acuerdo en que eso signifique relegar otras opresiones *«Nuestro centro tiene que ser construir organizaciones de clase, pero porque lo que mueve el mundo para mí económicamente es la clase trabajadora. No hay más. Ahora, en esa clase trabajadora hay opresiones, eso está claro»*. Tampoco comparte la premisa de que el marxismo clásico haya relegado esas opresiones, sino que más bien se trata de la tradición estalinista posterior: *«Yo no estoy de acuerdo con eso para nada»*. Ella cree que a pesar de que Marx fuera eurocéntrico y etapista, ya *«desde el primer momento tuvo una preocupación con la cuestión de la mujer»*, y después el *«marxismo ortodoxo venía construyendo un sinnúmero de teorías que tienen que ver con la liberación de la mujer, la liberación de los negros; en la Tercera Internacional hay textos sobre la liberación y la emancipación negra»*. Cita a Clara Zetkin, a Alexandra Kollontai y Rosa Luxemburgo y pone también como ejemplo la revelación de los acuerdos coloniales de Sykes-Picot por los bolcheviques (no cita sin embargo a ninguna figura marxista no europea). *«Para mí»*, concluye, *«todo lo que tiene que ver con la clase y luego esperar tiene que ver con una tradición estalinista»*. Ya he mencionado más arriba la máxima *«in dubio pro operario»* (ante la duda, a favor del obrero) que dice usar como brújula política.

Aparte de estos casos, no hay ninguna persona que haga una defensa explícita de la clase como determinante de las jerarquías sociales ni como eje que deba vertebrar las luchas. Débora se refiere a la clase como un posible constructo político —*«una clase que nos inventemos juntos, como un sujeto político extraño»*— que eventualmente podría agrupar las diferencias, pero es curioso que subraye el carácter construido de la clase y no de la raza o el género. Por lo demás, la clase únicamente aparece de forma vaga en algunos discursos. Por ejemplo Rebeca, que se muestra muy crítica con la idea de *comunidad*, es decir, que por el hecho de tener un origen o, como es su caso, una religión determinada, se entienda que uno forma parte de una comunidad relativa a ese origen o esa religión por encima de cualquier otro condicionamiento, se refiere a la clase como un elemento que puede ser más determinante que la raza. Pone el ejemplo de la alegría de la *«comunidad negra»* cuando Obama llegó al poder, como si el hecho de ser negro estuviera por encima de las determinaciones de clase y otras estructuras de poder. También, como hemos visto, critica los procesos de subjetivación política de base racial: *«La gente que es racista pero*

que no te quiere decir que es racista te dice: "Yo no soy racista, yo soy ordenado". Al final, a veces el discurso este decolonial suena un poco a eso, ¿no?, a ser "ordenado". Si tú eres gitano, pues solo con los gitanos, no importa que no sean de tu clase, que no sean de tu comunidad, no importa qué, porque como tenéis una cierta cosa que os atraviesa, pues ya eso os hace a todos lo mismo».

Elisabet reconoce que no es la cuestión de la distribución de la riqueza lo que le parece más importante como elemento de vertebración de las luchas:

Mi objetivo ahora mismo quizá no es la redistribución de la riqueza, porque no lo tengo en mis manos. Mi objetivo ahora mismo pues es construir estructuras de superación que sean plurales. Porque me parece que la inteligencia colectiva está en lo plural y en la variedad de relatos. Si vamos a tomar los medios de producción y vamos a redistribuir la riqueza me parece que el punto de inicio es ese y para nada es incompatible.

Sin embargo, Elisabet es de las que no perciben tampoco el racismo como un problema político central, y en ese punto sí hace una cierta reducción a la clase: *«La defensa de colectivos minoritarios yo creo que también tiene un componente anticapitalista porque si tuvieran dinero, ¿no?, si fuesen el capital pues seguramente no iban a sufrir un problema de discriminación, porque no te voy a decir que se lo compraban pero bueno, no sé, es como... no sé si los jeques que van a Marbella sufren racismo, pues yo creo que no».*

Noé, cuyo planteamiento como hemos visto más arriba es totalmente interseccional, en un momento de la entrevista también hace una vaga reducción a la clase, cuando cita al historiador estadounidense Howard Zinn diciendo que el multiculturalismo en Estados Unidos, la facilidad para la agrupación de los estadounidenses y sus demandas políticas por comunidades de origen, fue una maniobra de la oligarquía para evitar la lucha de clases. Como él, otras personas (Séfora, Adán, Judit) señalan en algún momento de la entrevista la existencia de un sustrato clasista en el racismo, pero sin adoptarlo como clave explicativa principal.

9.15.4. El sesgo de raza

Con «sesgo de raza» me voy a referir a la relegación de los demás aspectos de la interseccionalidad en los procesos de subjetivación política antirracista. Es un sesgo, como se ha dicho, cuyo contexto es el riesgo de invisibilización del eje racial en las

perspectivas supuestamente interseccionales. También se trata de un sesgo justificado desde la perspectiva teórica descolonial así como desde algunas elaboraciones de la propia teoría de la interseccionalidad, que señalan que «las opresiones no son todas de la misma relevancia, sino que trazan una línea gruesa que es la línea de raza. Esta línea distingue entre los/as oprimidas, que en cierta forma pueden ocupar lugares de hegemonía, frente a aquellos/as otros/as que siempre ocupan los lugares inferiores de la banda» (Galcerán, 2016).

El sesgo de raza apunta fundamentalmente contra la preeminencia de la perspectiva de género, quizás porque en definitiva la interseccionalidad es un «tropo» feminista (Viveros Vigoya, 2016: 5), es decir, que se desarrolla como perspectiva dentro del feminismo. Y seguramente también puede considerarse un indicio de que la clase social no se tiene tan en cuenta como algo que puede llegar a invisibilizar la opresión racial. En estas entrevistas se ha hecho alusión a la polémica generada en el verano de 2018 en torno a las campañas cruzadas sobre el atuendo de las mujeres en las playas: la existencia de una campaña machista en Marruecos, llamada «sé un hombre» (*kun raḡulan* كن رجلا en árabe estándar, *kun rāyēl* كن راجل en árabe marroquí); la respuesta feminista «sé una mujer libre» (*kūnī imra'atan ḥurra* كوني امرأة حرة); el apoyo que esta última obtuvo por parte de mujeres de origen marroquí en España y la llamada al orden efectuada desde del movimiento descolonial en el sentido de que esa respuesta antimachista, hecha desde Europa, daba argumentos a los estereotipos del racismo y la islamofobia. Remito para todo ello a lo que se ha recogido en el punto 9.8.1.

A lo largo de esta investigación me he encontrado varias veces la crítica descolonial contra la «islamofobia de género», tanto en redes sociales (particularmente a raíz de los *Encuentros sobre islamofobia y género* celebrados en San Sebastián en octubre de 2017)³⁶⁹ como en eventos presenciales, en particular la jornada *La lucha contra la islamofobia desde una perspectiva antirracista*, celebrada en Madrid el 10 de diciembre de 2017 (Anexo 2, fig. 6).³⁷⁰ Son dos eventos cercanos en el tiempo y sus actores en gran medida coinciden. La islamofobia de género es uno de los campos preferentes en los que

³⁶⁹ Encuentros sobre islamofobia y género *Mujeres, feminismos, instituciones, discursos y actitudes frente al sexismo y racismo*, 6 y 7 de octubre de 2017 en Donostia-San Sebastián, organizados por SOS Racismo y Universidad del País Vasco. Véase VV. AA., 2017.

³⁷⁰ *La lucha contra la islamofobia desde una perspectiva antirracista*, organizada por uMMA y Kale Amenge en Madrid el 10 de diciembre de 2017 en el centro social La Enredadera (Madrid).

se desarrolla el estudio sobre y la lucha contra la islamofobia y puede definirse así: «La islamofobia de género es un término que hace referencia a las actitudes xenófobas e islamófobas que también se mezclan con discursos sexistas y misóginos y que oprimen, discriminan y se ceban doblemente con las musulmanas que con los musulmanes» (Goikolea Amiano, 2013). Sin embargo, desde el antirracismo político se ha hecho una crítica al concepto y a las prácticas académicas y políticas asociadas, describiéndolas como un campo de estudio que busca reproducir los estigmas que pesan sobre el hombre *moro*. Al poner el foco sobre las mujeres, la islamofobia de género por un lado contribuiría a construir una imagen de mujeres musulmanas como personas que deben ser salvadas, y por otro invisibilizaría la opresión que se ejerce contra los hombres, que son las víctimas preferentes de la acción policial y los programas de prevención de la «radicalización» (Aatar, 2017: 49). Esta crítica se ha traducido en la práctica en una descalificación de algunas de las personas que hasta ahora encabezaban los estudios sobre islamofobia de género (entendida como el efecto cruzado del patriarcado y el racismo islamófobo) y la propia descalificación del concepto, que ha pasado a designar algo así como una estrategia sibilina de estigmatización de los musulmanes y domesticación civilizatoria de las musulmanas:

Otra de las formas en que se invisibiliza el racismo antimoro en la cuestión de la islamofobia en España tiene que ver con la construcción discursiva y activista blanca alrededor de la «islamofobia de género». Particularmente, obligar a las moras a pensarse exclusivamente desde el género y a articular sus luchas desde el sujeto político «mujeres» es una de las prácticas coloniales más habituales de los feminismos blancos. La centralidad del género nos lleva a excluir a los hombres racializados a la vez que minimiza el eje racial (Amzian, 2017d: 27-28).

Es en este contexto de impugnación del eje de género en el que hay que entender la queja de Rebeca: «*Muchas asociaciones de feministas racializadas, de gitanas, de moras, de no sé qué no sé cuántos, por ejemplo, te presentan su taller feminista y le lo presentan con un hombre, racializado. Y nadie les dice nada, cuando si un payo se pone a hablar de feminismo, nos lo comemos*».

Lo que he llamado aquí «sesgo de raza» tiene su fundamento en la teoría descolonial de las «interseccionalidades diferenciadas» (Grosfoguel, 2012b: 96) basada en la idea, formulada por Franz Fanon, de la división colonial del mundo en dos zonas: la zona del ser, que es la zona de lo humano, y la del no ser, que la de lo subhumano. De esta manera,

si bien existe en efecto una intersección de las relaciones de dominación de raza, clase, sexualidad y género, «la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa y organiza las relaciones de opresión de clase, sexualidad, y género a escala global» (ibíd.), que es lo que Aníbal Quijano (2000) llamó «colonialidad del poder». Por esa razón, la experiencia de las diversas opresiones es diferente en la zona del ser y en la del no ser. En la polémica organizada en torno a la islamofobia de género, Salma Amzian (2017c) lo expresa así:

En la zona del ser hay opresión de clase, de género, hay discriminación confesional, pero se sigue estando en la zona del ser. En la zona del no ser, existen todas las opresiones mencionadas, pero agravadas por la opresión racial. Como hemos dicho, las formas de lucha que en la zona del ser pueden resultar eficaces, no lo son en la zona del no ser. No solo, estas narrativas de liberación no serían eficaces en la zona del no ser sino que a menudo se usan como parte de la violencia colonial/imperial. El feminismo, como otras narrativas de liberación propias de la modernidad, surge para la liberación de un sujeto que es oprimido en la zona del ser. (Amzian, 2017c: 58)

Es esto lo que me explica pacientemente Tamar con un esquema sobre una servilleta: «*La raza sería lo que determina la sobrehumanización de un grupo y la deshumanización de los otros*». Por tanto, no es que estén denostando las demás opresiones, como se dice de ellos, sino que la división racial impone para cada una sus propios análisis y estrategias. Objeto, aun a riesgo de banalizar, si no podría hacerse el mismo análisis poniendo en el centro la línea de género o la línea de clase, y también en qué medida puede mantenerse esa separación en el caso de las migraciones de origen poscolonial, es decir, si las personas de origen migrante están fundamentalmente en una posición de «*no ser*» respecto a las de origen autóctono al margen de cualquier otra determinación. Remito por ejemplo al «*privilegio*» de la competencia política, que presupone medios, tiempo, formación universitaria, respecto a la cual sería otra categoría de personas la que estaría en una posición de *no ser*, o al menos de *no hablar*. Tampoco tengo claro sin en su práctica política el hincapié en la raza es un punto de partida, una forma de esencialismo estratégico, porque es la manera de llamar la atención sobre aquello de lo que no se está hablando, o si por el contrario es un punto de llegada, es decir, si realmente consideran que la cuestión racial sobredetermina todas las demás, con lo que se corre el riesgo de llegar a un punto similar al que critican: cómo una línea de batalla (la clase, el género...) tiende a invisibilizar las demás.

No sé, es que esto de las articulaciones, no sé, las alianzas, las coaliciones y demás es una cuestión que siempre sale, ¿no?, y yo no sé...

[Entrevistador:] *No es solamente una cuestión de alianzas, sino de si tú piensas que se pueden imaginar, o cómo se podrían imaginar, o si sería interesante imaginar formas de organización o formas también de analizar la realidad que den cuenta de esa multiplicidad de opresiones y que sirva...*

No lo sé, o sea, si tuviese respuesta a eso ya pues, ¿no?, tendríamos las claves para acabar con todo.

Para Séfora, como se ha dicho, algunas personas del ámbito descolonial al poner el foco en determinadas formas de estigmatización y opresión y no en otras, excluyen a determinado tipo de personas en favor de otras. En la cuestión de género, por ejemplo, piensa que favorecen a las mujeres que adoptan una identidad visiblemente musulmana (y ellos mismos lo hacen) porque esa exhibición de identidad está acorde con su lucha descolonial: *«Muchos de ellos han encontrado también un espacio, o sea, por un lado en la lucha antirracista y por otro lado en la lucha en favorecer o apoyar o ayudar a las mujeres con hiyab».*

Moisés piensa que el ámbito LGTBIQ+ está excluido no de la perspectiva descolonial en términos generales pero sí de la que se vertebra en torno a la identidad *mora*, porque resulta un tema incómodo, o porque como en el caso de las luchas de género, piensan que la manera de abordarlo es en sí occidentalocéntrica (Fassin, 2006). Es esa la postura de Houria Bouteldja (2013), cuando explica, en nombre del PIR, que la lucha LGTBIQ+ como tal, es decir, tal y como está construida, es esencialmente blanca y carece de interés político en la medida en que tampoco se le da importancia entre las personas de origen inmigrante y en los barrios populares (de Francia). Moisés percibe que, en España, hay una diferencia importante en este punto entre las organizaciones de base latinoamericana, más interseccionales,³⁷¹ y las de base magrebí:

Somos muy distintas, ¿no?, entonces el activismo social migrante latino en este caso es un poco más inclusivo quizás hay menos barreras y demás para abordar cuestiones como la inclusión de las personas LGTB. Hay otros inconvenientes, pero quizás menos traumáticos o complicados que en nuestro caso como personas musulmanas, como magrebíes, como musulmanes o como norteafricanos, ¿no?, como quieras

³⁷¹ De hecho, uno de los nodos del movimiento descolonial en Madrid es Ayllu, que se define como grupo formado por agentes migrantes, racializadas, disidentes sexuales y de género.

llamarlo. Ahí sí que hay una barrera enorme, es decir tradicionalmente las organizaciones árabes en España están dominadas por, bueno, pues por cierta lectura religiosa conservadora y demás, y entonces no hay espacio, básicamente. [...]

Entonces hay en esas organizaciones tradicionalmente encontramos ciertos grados de LGTBfobia, hay que decirlo abiertamente, lo hay, ¿no?, y cuando no pasa eso, simplemente pues hay cuestiones mucho más importantes en la agenda que son más propias del debate migratorio. Que nos afecta obviamente también a nosotros también como personas LGTB, pero sí que hay otras cuestiones que tratamos de introducir en la agenda que es por ejemplo la propia LGTBfobia en nuestras comunidades, en el liderazgo de la comunidad musulmana, en nuestro caso, que lo trabajamos, ¿no?, y lo criticamos o lo saludamos siempre que toque.

9.16. Lo no dicho

Muchos «mecanismos» sociales deben una parte importante de su eficacia al hecho de ser desconocidos.³⁷² (Bourdieu, 2002 [1977]: 101)

Voy a recuperar aquí, de modo conclusivo, algunas de las nociones del marco teórico relativas a la relativa invisibilidad o la elusión de ciertos temas. Remito a esa parte de la investigación para las explicaciones completas, pero las resumo en estas líneas. Se evocaba la noción de *invisibilización racial* (Frankenberg, 1993; Beeman, 2015; Annama *et al.*, 2017; Johansson, 2017), que alude a las estrategias para evitar hacer explícitas las diferencias raciales. Es un concepto estrechamente relacionado con otros que también se han utilizado: en primer lugar, la idea de *ceguera al color* (Gotanda, 1991; Beeman, 2015; Annama *et al.*, 2017), cuyo fundamento, para nuestro caso, sería que las diferencias raciales aparecen en la medida en que se evocan, por el carácter performativo del discurso y porque el racismo es ante todo una actitud. En segundo lugar, con la idea de *hacer y no hablar* (Beeman, 2015), que consiste en encarar la política antirracista enfatizando la acción sobre el discurso, porque este último puede poner de manifiesto diferencias y contradicciones que lastrarían la acción. En tercer lugar, con la idea de *ficciones sinceras* (Vera *et al.*, 1995; Feagin *et al.*, 2001), que serían las construcciones discursivas que expresan y justifican la invisibilización racial. En particular, las que tienden a negar el carácter estructural del racismo y por tanto, por un lado, lo circunscriben a aquellos lugares donde se dan actitudes y discursos explícitamente racistas (de los que, por lo

³⁷² «Beaucoup de "mécanismes" sociaux doivent une part importante de leur efficacité au fait qu'ils sont méconnus.»

general, está excluida la izquierda, que tiende a considerarse como intrínsecamente antirracista). Y, por otro lado, niegan la existencia de una posición dominante estructuralmente involucrada en el racismo, que es lo que aquí hemos llamado ser *blanco*, denominación que genera rechazo por razones diversas pero sobre todo porque pone de manifiesto la existencia de esa posición dominante (Feagin *et al.*, 2001; Ahmed, 2004). Como parte de las ficciones sinceras, se incluye, siguiendo a Johansson (2017), la idea de *no performatividad del antirracismo*, desarrollada por Sara Ahmed (2004). Ahmed señala que el reconocimiento del racismo y del privilegio propios puede ser una estrategia no performativa, en el sentido de que no modifique en nada las relaciones de poder, o incluso contribuya a su mantenimiento toda vez que, considerando que el racismo es una cuestión de discurso, uno se imagine absuelto del mismo por el hecho de la confesión.

Fuera del marco del racismo, las estrategias mencionadas pueden servir para eludir otro tipo de desigualdades, jerarquías y privilegios. Del mismo modo que el racismo es homologable a otras formas de naturalización de la desigualdad y de hecho es consustancial a ellas (Bourdieu, 2002 [1988]; Viveros Vigoya, 2008; Kergoat, 2009; Hajjat y Mohammed, 2016), la invisibilización racial es una forma de invisibilización de relaciones de poder (*power evasiveness*), que puede darse en torno a otros ejes distintos de la raza, y por lo mismo podemos hablar de *ficciones sinceras* en otros contextos.

9.16.1. ¿Todos somos racistas?

«Si hablamos del racismo no hablamos solo de la sociedad blanca donde vive gente extranjera, también en los países muchas veces donde la gente sufre el racismo hacen lo mismo», dice Abraham. No es fácil deslindar el reconocimiento de que el racismo es un mecanismo universal, como hace Abraham desde una militancia antirracista, y seguramente con conocimiento de causa, del hecho de que ese reconocimiento pueda convertirse en una ficción sincera no performativa, en la medida en que contribuye a dar al racismo una cierta aura de naturalidad o inevitabilidad. Por ejemplo en el caso de Lea, cuando desde su militancia no antirracista afirma que «la izquierda también ha sido y es racista» porque «la sociedad es racista, al fin y al cabo».

Que se trata de una estrategia de invisibilización es más evidente cuando la generalización se hace desde la idea de que el racismo es una actitud individual o un prejuicio. Noé y Agar, por ejemplo, sugieren la idea de que *ellos* (los inmigrantes, los gitanos) también

son racistas. El racismo ahí no es considerado como algo que cambia según los diferentes contextos, pero siempre ligado a estructuras de dominación —que es como debe entenderse la afirmación de Abraham cuando sugiere que un inmigrante puede ser víctima de racismo en Europa pero racista en su país de origen respecto a otros migrantes—, sino que más bien remite a la idea de que el rechazo al diferente es en cierta medida espontáneo y generalizado, aunque pueda ser instrumentalizado en favor de unas causas y contra grupos de población determinados. Noé relata un conflicto laboral en el que participó como militante de CNT, en una panificadora *«que la mitad de la plantilla eran subsaharianos y la otra mitad eran marroquíes. Y es muy curioso porque aquí ya no hay blancos de por medio»*, recalca. Resultó que en el marco de una gran conflictividad *«se afiliaron todos los marroquíes en bloque»* a CNT, *«y lo que ocurrió es que los senegaleses dijeron que si los marroquíes se habían afiliado en bloque a la CNT, ellos no querían saber nada de la CNT»*.

Agar expresa una idea similar. Cuando afirma que el racismo es una herramienta para reforzar la confianza en *«nosotros mismos»*, es decir, el grupo al que se pertenece, continúa diciendo: *«Sean "nosotros mismos" los que seamos, ¿eh? Porque lo mismo que los blancos somos racistas con los negros, los árabes, los no sé qué, los negros son racistas entre ellos [...], o los gitanos, que son muy racistas con los payos también»*. Recurre también a la anécdota. Habla de un proyecto que activistas del barrio presentaron al Ayuntamiento años atrás de intervención social con menores: *«Hay unas canchas de fútbol, unas canchas de baloncesto, y se juntan a veces pues chavales españoles y chavales generalmente latinoamericanos. Y muy conflictivo. Cada dos por tres acaban en peleas, y peleas muy violentas, entre ellos, y en fin, muy complicado»*. Cuenta también el caso, que le relató un amigo, de una escuela popular en cuyas clases de castellano se juntaban personas de diferentes nacionalidades, que evitaban relacionarse entre sí: *«Tenían musulmanes, algún subsahariano, algunos de países del Este, algún chino... No había interacción entre ellos, más allá de la que el profesor les propusiera para practicar los ejercicios. "Tú te pones con este... tú, magrebí, o musulmán, te pones con este, ucraniano, y practicáis el verbo ser", por ejemplo. Esa era toda la interacción. En cuanto no había eso, decía [su amigo]: "Es que ni se miran"»*. Cita por último sus propias experiencias de infancia, marcada por historias de peleas entre gitanos y payos, de las que sin embargo nunca fue testigo directo, o como extranjera en Bélgica, en los años setenta, donde los emigrantes españoles no se relacionaban ni con otros extranjeros ni con la

sociedad belga, lo que probaría, en su lógica, que el rechazo o la evitación del otro son espontáneos.

9.16.2. La invisibilidad de la clase

Ya se ha señalado varias veces que la clase social parece estar configurándose como el centro de una batalla simbólica en la izquierda, en la que habría que optar por defender la «diversidad» o bien poner en el centro la cuestión de las diferencias materiales, como si la raza, el género o el estatus legal no tuvieran una traducción en el acceso diferencial a los recursos. Pienso que se trata de una batalla meramente simbólica, una ceremonia de autoafirmación que remite a un icono clásico de la izquierda, pero que no convierte la clase en una categoría analítica y operativa real (Khiari, 2012 [2011]: 327-328). La propia idealización del nuevo sujeto obrero como fundamentalmente blanco y masculino, puesto que las demandas antirracistas y feministas le serían ajenas (Garzón, 2016), parece indicar un absoluto desconocimiento y desinterés por la clase obrera real. Por otro lado, la configuración abrumadoramente universitaria desde la que se hace esa apelación a la clase implica necesariamente fenómenos de representación, de ventriloquismo (Spivak, 2009 [1999]: 53) y hasta de travestismo de clase, similar al esnobismo inverso que se designa en francés como *nostalgie de la boue*, 'nostalgia del barro'³⁷³ (Alba Rico, 2014; Moscoso, 2016; Pacheco, 2017; Parra, 2017). Creo que las palabras de Raúl Parra son bastante elocuentes para describir el fenómeno:

De la vieja izquierda iluminada y resentida, enfadada con el mismo pueblo al que decía representar, y por lo tanto condenada a la marginalidad, pasaríamos así a una nueva izquierda audaz, ingeniosa, que en una especie de aikido discursivo se apropiaría de los significantes del enemigo y dándoles la vuelta conseguiría el ansiado objetivo: volverse popular. [...] De esta manera, la identidad tradicional de la izquierda, basada en el resentimiento, ha venido a sustituirla una especie de nueva identidad basada en la culpa, la culpa por no ser demasiado pueblo. Ya no el placer sacerdotal de la condena de todo sentido común popular por ser «alienado», sino el

³⁷³ Es decir, si el esnobismo es afectar modales y gustos de una clase superior a aquella a la que se pertenece, lo opuesto sería afectar pertenencia a las clases bajas, a veces adoptando modos y estéticas que se suponen «populares» y que a menudo revelan prejuicios. No es un fenómeno necesariamente ligado con la política. Se trata en general de prácticas de voyeurismo mediante las cuales ciertos sectores de la clase media acomodada se apropian de la estética y los modos subalternos (en particular la ruptura de los convencionalismos burgueses respecto a la violencia, el aire «malote» que resulta tan atractivo para la subjetividad masculina por encima de los límites étnicos y de clase) no para cuestionar las relaciones de poder sino, al contrario, para reproducirlas, haciendo de ello un producto de élite (Mc Laren, 1998: 170-171).

placer lacerante de la auto-condena, siempre en favor de un sentido común popular que, si muchas veces resultó injustamente indigno para la vieja izquierda reactiva, ahora representa el summum de la autenticidad («mancharse de España») para la nueva izquierda que realiza así sus ansias de reconciliación. Curiosamente, en este nuevo modelo, la suciedad sigue estando del lado de lo popular, aunque esta se acepte de manera condescendiente. (Parra, 2014)

A modo de ilustración, recuerdo la frase «asaltemos los cielos, pero con los pies manchados del barro del extrarradio» pronunciada por unos candidatos de Unidos Podemos como resumen de un mitin en la Cañada Real (Riesco, 2016). Se ha narrado la anécdota en el punto 9.13.4.2.

Dicho esto, sin embargo, creo que el análisis de las entrevistas sí nos permite hablar no solo de una ausencia de subalternidad de clase en la militancia, sino de una invisibilización de la misma. Con lo primero, la mayoría de las personas entrevistadas coincidirían, al describir la uniformidad de clase media universitaria como componente central de sus espacios de militancia. Algunas, como Elisabet o Sara, asumen explícitamente que la cuestión de clase ha quedado marginada en la práctica política. Lo segundo es algo más complejo y lo voy a desarrollar en dos dimensiones. Por un lado, está la posibilidad de que ese lugar común de la clase media esté ocultando una diferencia real de acceso a los recursos. Y por otro, como ya se ha dicho en el apartado 9.14., se encubre el hecho de que los modos de acceso al discurso político, al cumplir el requisito de adecuarse a las leyes inmanentes del mercado discursivo (formación universitaria, empleo de sociolectos...), que constituyen en sí una barrera de clase, pueden estar reproduciendo la exclusión de las voces subalternas.

Respecto a la primera dimensión, muchas de las personas entrevistadas interpretan la homogeneidad educativa como homogeneidad de clase, identificando los estudios universitarios con la clase media, lo que sugiere también un acceso similar a los recursos.³⁷⁴ A esta confusión contribuye la noción de *precariedad* como categoría que engloba todas las formas de empleo neoliberal bajo una serie de características comunes (movilidad laboral, temporalidad, inseguridad jurídica, fraudes de ley, bajos salarios, etc.) (Precarias a la Deriva, 2004: 27-28), soslayando el hecho de que, a pesar de todo, distintas formas de empleo precario exigen la posesión de distintos capitales y también

³⁷⁴ Lo que parece ser parcialmente cierto. Pacheco (2017) señala que el 74% de los estudiantes universitarios españoles son hijos de profesionales de nivel medio-alto, según la encuesta internacional Eurostudent IV.

proporcionan capitales distintos, que tienden en uno y otro caso a reproducir posiciones de clase. La canción de Precarias a la Deriva en la huelga general del 20 de junio de 2002 muestra esa indistinción: «Trabajo flexible ¿Es que somos invisibles? / Trabajo inmaterial ¡Ay qué estrés mental! / Trabajo de jornalera ¡Eso es la repera!» (ibíd.: 21). Vemos un ejemplo en la autocaracterización de Sara como miembro de una familia que disfruta de «un bienestar económico bastante importante» y a la vez, se enmarca dentro de la «precariedad» por las condiciones en las que se desarrolla el trabajo de los padres. También interpreto en ese sentido igualador de las diferencias la idea de Débora de que la clase podría ser un *paraguas* político que englobe todas las demandas sociales: «Una clase que nos inventemos juntos, como un sujeto político extraño».

Y otro elemento que contribuye a la confusión es que esta tiene lugar habitualmente en una etapa de la vida, quizás mayoritaria en la militancia, en la que la edad y/o la posición de estudiante pueden equiparar los ingresos e incluso el tipo de trabajos precarios que se realizan. En las entrevistas se apuntan algunas de esas condiciones diferenciales, aunque no se incide demasiado en las mismas. Salvo Raquel, que se remite explícitamente a la desigualdad social que existía entre los militantes universitarios de su país y que, a su juicio, se reproduce en España. Precisamente Raquel se refiere a los dirigentes de las candidaturas como Podemos, surgidas de los movimientos sociales, en cuyo paso a la política parece haberse reproducido claramente una dinámica de clase. Muchos de ellos desde un movimiento de denuncia de la precariedad, hoy desaparecido, llamado Juventud Sin Futuro.³⁷⁵ La inexistencia de la cuestión de clase —no del fetiche de la clase obrera blanca que se reivindica desde cierta izquierda— sería por tanto una forma de invisibilización del poder (*power evasiveness*) entreverada a menudo con la invisibilización racial y que, como esta, tiene sus propias *cegueras* y produce sus propias *ficciones sinceras*. La igualación mediante la idea de precariedad compartida sería una de ellas:

Como anécdota bastante significativa, un Ocho de Marzo, mientras participaba en la manifestación junto a otras mujeres en el bloque del grupo de mujeres dominicanas (no las que estaban en la universidad o estudiando su postdoctorado, sino las que en su mayoría eran trabajadoras domésticas), llegaron justo detrás de nosotras las chicas de La Karakola —mis compañeras—, con su pancarta, gritando y bailando al ritmo

³⁷⁵ Plataforma creada en 2011 y disuelta en 2017, después de que muchos de sus activistas más visibles pasaran a la política institucional (Juventud Sin Futuro, 2017).

de eslóganes tipo «lo mejor, vivir sin trabajar...». Las mujeres dominicanas ponían una cara como de no entender nada, aunque bueno, sí que lo entendían y no daban crédito... Unas chicas jóvenes, probablemente universitarias, proponiendo que lo mejor era vivir sin trabajar al lado de quienes venían desde el otro lado del mundo y se partían el pecho por conseguir un trabajo de mierda. Y es que, La Karakola se topó con las clases sociales en el feminismo, y ya no solo cuestión de clases sociales en el feminismo, sino del manejo de estas [...]. La invisibilización de las clases sociales y la falta de soluciones a qué hacer con ello en el movimiento feminista, pero también en el movimiento autónomo, siempre ha sido, a mi entender, uno de sus problemas. Sé que la respuesta es difícil y compleja, pero el camino contrario es invisibilizarlo y otro nivel más maquiavélico pasa por, incluso, crear un discurso académico en torno a la precarización con el que disfrazarse. (Devi, 2012: 25)

Sobre la otra dimensión, creo que no cabe decir mucho más de lo que se ha señalado en el apartado 9.14. Aunque no comparto la reducción terminológica que hace Bourdieu al llamar *racismo* a todas las formas de naturalización de las jerarquías sociales, creo que es ilustrativa la idea de cómo los espacios de reproducción del capital cultural (en nuestro caso, podríamos decir también del capital político, o del capital discursivo, ya que ambos están estrechamente relacionados con el primero) son también espacios de reproducción de una sociodicea, es decir, de una justificación de una determinada configuración social:

Me parece muy importante llevar a cabo el análisis de las formas de racismo [léase: de dominación] que sin duda son las más sutiles, las más irreconocibles y, por lo tanto, las que más raramente se denuncian, tal vez porque los denunciante habituales del racismo poseen algunas de las propiedades que inclinan hacia esta forma de racismo. Pienso en el racismo de la inteligencia.

[...]

Este racismo es propio de una clase dominante cuya reproducción depende, en parte, de la transmisión del capital cultural, capital heredado que tiene la propiedad de ser un capital incorporado y por lo tanto aparentemente natural, innato. El racismo de la inteligencia es el medio por el cual los dominantes tratan de producir una «teodicea de su propio privilegio», como dice Weber, es decir, una justificación del orden social que dominan. Es lo que hace que los dominantes se sientan de una naturaleza superior.

Todo racismo es un esencialismo y el racismo de la inteligencia es la forma de sociodicea característica de una clase dominante cuyo poder se basa en parte en la posesión de títulos que, como los títulos académicos, se supone que constituyen garantías de inteligencia y que han ocupado el lugar, en muchas sociedades, e incluso

para el acceso a posiciones de poder económico, de los títulos antiguos como los títulos de propiedad y los títulos de nobleza.³⁷⁶ (Bourdieu, 2002 [1988]: 177)

En ese sentido, la pregunta que se plantea es en qué medida es posible abrir espacios de autonomía subalterna capaces de subvertir no solo los discursos sino las mismas condiciones de producción de discurso. Que es una pregunta que remite precisamente a en qué consiste la subalternidad y en qué medida los subalternos son capaces de hablar en tanto que subalternos (Spivak, 2009 [1999]).

9.16.3. Micropolíticas de la militancia

A pesar de la afirmación de Spivak de que, cuando lo personal es político, al final solo lo personal es político (Darius y Jonsson, 1993: 35), las entrevistas solo dejan vislumbrar ocasionalmente las cuestiones micropolíticas que se desarrollan entre bastidores. La *micropolítica* son las estrategias de la economía del deseo, de la subjetividad y de la relación con el otro en el campo social. En palabras de Félix Guattari, «La problemática micropolítica no se sitúa en el nivel de la representación, sino en el nivel de la producción de subjetividad. Se refiere a los modos de expresión que pasan no sólo por el lenguaje, sino también por niveles semióticos heterogéneos» (Guattari y Rolnik, 2006 [2005]: 42). El concepto de micropolítica se relaciona, con la idea de *habitus*, ya que «[l]a cuestión micropolítica es la de cómo reproducimos (o no) los modos de subjetivación dominantes» (ibíd.:155). Sin embargo, las cuestiones micropolíticas a menudo aparecen de manera lateral o solo insinuada en los discursos políticos, con menos frecuencia cuanto más formal es el contexto de producción del discurso, y por tanto a menudo son marginadas también en los análisis políticos. Sin embargo, constituyen un elemento esencial para entender cómo funciona la política, entre otros campos sociales:

³⁷⁶ «Il me semble très important de porter l'analyse sur les formes du racisme qui sont sans doute les plus subtiles, les plus méconnaissables, donc les plus rarement dénoncées, peut-être parce que les dénonciateurs ordinaires du racisme possèdent certaines des propriétés qui inclinent à cette forme de racisme. Je pense au racisme de l'intelligence. [...] || Ce racisme est propre à une classe dominante dont la reproduction dépend, pour une part, de la transmission du capital culturel, capital hérité qui a pour propriété d'être un capital incorporé, donc apparemment naturel, inné. Le racisme de l'intelligence est ce par quoi les dominants visent à produire une « théodicée de leur propre privilège », comme dit Weber, c'est-à-dire une justification de l'ordre social qu'ils dominent. Il est ce qui fait que les dominants se sentent d'une essence supérieure. || Tout racisme est un essentialisme et le racisme de l'intelligence est la forme de sociodicée caractéristique d'une classe dominante dont le pouvoir repose en partie sur la possession de titres qui, comme les titres scolaires, sont censés être des garanties d'intelligence et qui ont pris la place, dans beaucoup de sociétés, et pour l'accès même aux positions de pouvoir économique, des titres anciens comme les titres de propriété et les titres de noblesse.»

Por otra parte, si interrelacionamos las políticas de las organizaciones populares con la hegemonía y el consumo, descubrimos la unilateralidad de las interpretaciones que sólo registran su resistencia al poder, que las analizan siempre como agentes contrahegemónicos. Las organizaciones populares —además de representar los intereses de trabajadores o consumidores— participan de las relaciones sociales y las reglas de poder fijadas por el sistema. Sus miembros que militan en sindicatos o partidos también intervienen en procesos de consumo, en la competencia sexual, cultural, barrial, en otros espacios de lucha material y simbólica. Esta doble o triple o quintuple vinculación de cada sujeto ayuda a entender las contradicciones y ambigüedades de las organizaciones populares, de sus líderes y militantes. En la decisión de declarar una huelga u ocupar una fábrica intervienen, además de lo laboral y lo político, otros factores que casi nunca se nombran en las asambleas: las disputas entre fracciones del sindicato, el estado de las necesidades familiares y subjetivas, alianzas de parentesco y compadrazgo, etc. Quienes luchan contra el poder desempeñan esa lucha desde un contexto multideterminado, donde la resistencia y la impugnación coexisten con la reproducción de hábitos y relaciones sociales instaurados por el sistema hegemónico. (García Cancini, 1984: 76-77)

El relativo silencio sobre lo micropolítico parece lógico si tenemos en cuenta que es un terreno de contradicciones que no se abordan discursivamente. En sus formulaciones iniciales del *habitus*, Bourdieu distinguía entre las dimensiones de ética y *ethos*. Este último constituye es una dimensión del *habitus* que designa «un conjunto objetivamente sistemático de disposiciones con dimensión ética», y se diferencia de la ética en sí en que esta es «un sistema intencionalmente coherente de principios explícitos» mientras que aquel está constituido por un conjunto de principios prácticos. Bourdieu establece la distinción para mostrar que se pueden tener principios en el estado práctico sin conceptualizarlos en una ética sistemática y explícita, y que por la misma razón «la gente puede mostrarse incapaz de resolver problemas éticos al tiempo que es capaz de resolver en la práctica las situaciones que plantean las preguntas correspondientes» (Bourdieu, 2002 [1978]: 154). Es un razonamiento, como se ve, muy similar al que puede subyacer a la estrategia de *hacer y no hablar* con el que se resuelven las contradicciones internas en espacios políticos. Débora, hablando de sus experiencias de trabajo con los manteros, dice que una de las reglas es obviar determinados temas que podrían ser conflictivos:

Tú toleras cosas que no toleras en la cena de Navidad de tu familia. [...] ¿Por qué haces esas excepciones? Hombre, yo con los manteros lo he pensado mucho, porque pasaron cosas que nunca se han hablado, que tenían que ver por ejemplo con relaciones afectivas, sexuales, que había entre los compañeros subsaharianos y las

compañeras blancas, y he visto cosas y he sabido de cosas que vamos, a nivel personal la gente ni se hubiera aproximado a ellas teniendo una relación entre un perfil más parecido.

De todo, ¿eh?, porque al final dices «cultural, no sé qué», no, es que es de edad también, es que había gente de veintidós años de Senegal y se enrollaba con gente de treinta y ocho de aquí, entonces es la edad, es de dónde vienes, es tu proyecto de vida, son como muchas diferencias. Bueno, hubo casos claros de actitudes sexistas superchungas y las dejamos pasar, no las hablamos jamás en colectivo, y lo dejamos todo en un segundo plano.

Hicimos ese «no, eso después», que habitualmente achacas sobre todo a los tíos ¿no?, «la revolución primero y luego el feminismo después». Pues hemos hecho lo mismo, yo te diría, porque era tan acuciante... como es tan bestia la situación a la que se enfrentan ellos cada día que era como que no te da tiempo a abordarlo todo y priorizas. Te digo que priorizas. Priorizas y dejas en el tintero muchas cosas que en algún lado, si hubiera habido una posibilidad de acumular esas relaciones, hubieran ido construyendo otros espacios de batallas, otras formas correspondientes, pues a otros momentos de la vida o a otra edad, porque todos cambiamos de compromiso político, hubiéramos tenido tiempo, confianzas y códigos compartidos para empezar a iniciarlas, pero no se ha tenido. Y eso con respecto al sexismo, con respecto a la homosexualidad, con respecto a yo que sé. Pues no, no se hablaba. Es verdad, también te voy a decir que la gente no es tonta y en los espacios colectivos hay muchas cosas, pues igual tú cuando vas a comer a la casa de tu cuñado facha, pues hay cosas que no dices y punto, que tampoco... Pues yo creo que ahí, no sé si es una buena comparación, pero sí, pienso que la gente sabe perfectamente cambiar de registros, el espacio en el que está.

A lo largo de esta investigación se han tratado multitud de aspectos que remiten a lo micropolítico, porque esa era una de las premisas con las que se abordaba la misma y que la inclinó hacia las entrevistas en profundidad y la observación participante. Lo que me interesa destacar a modo de conclusión es la cuestión de la invisibilización de determinadas estructuras y dinámicas que subyacen a las prácticas formales, es decir, a las prácticas tal y como se justifican discursivamente. El tema de la invisibilización racial no ya dentro del campo militante en general sino dentro de los propios colectivos antirracistas es uno de los *leitmotivs* de la investigación. Enoc, que es de todas las personas entrevistadas la que aborda las cuestiones desde una perspectiva más netamente micropolítica, es también el que más insiste en la importancia de abordar el microrracismo y en general las dinámicas invisibles de poder, hasta el punto que cree que la actividad

pública de un colectivo antirracista debería estar supeditada a la realización de un trabajo interno previo:

Igual que tú te estás preparando para ser un profe, enseñando en la enseñanza. Tú tienes que estar preparado. No es que tú eres buena gente o tienes ganas o te gustaría no sé qué y tal. Y si no estás preparado, ¿qué? No puedes transmitirlo. Es un ejemplo. No solamente lo que tú dices sino lo que tú haces. Tus alumnos te reflejan lo que tú haces, cómo hablas, tus acciones, qué relaciones tienes con la gente, etcétera, etcétera. No solamente lo que tú les transmites verbalmente, sino también tus acciones, tus gestos, tu manera de ser, tu forma de ser, etcétera, etcétera. Lo mismo en los movimientos sociales también.

En el marco teórico me he referido al texto de Jo Freeman *La tiranía de la falta de estructuras* (2003 [1972]), que es un clásico en la crítica de la invisibilización de las estructuras de poder en movimientos políticos. El título se refiere fundamentalmente a las organizaciones feministas de tipo asambleario donde el afán de democracia y no delegación lleva a desestimar las estructuras formales de participación, como las de los partidos políticos, por un afán de recreación del orden social profundamente democrático al que se aspira. Es una reflexión que vale para otros contextos de asamblearismo, como el 15 M:

Las asambleas que celebran el 15-M y otros movimientos sociales afines operan como rituales que dramatizan un orden social legítimo, y que proyectan su mística de manera pautada y a través de una serie de comportamientos prescritos. La disposición espacial en círculo, el debate horizontal, la negación simbólica de los liderazgos o la búsqueda sistemática del consenso reproducen a pequeña escala los valores que se pretende infundir al sistema social en su conjunto. Las asambleas siguen, en este sentido, una lógica mágica: se asume que la acción de pureza democrática en la asamblea generará efectos semejantes en el sistema político en su conjunto. (Cubelos: 2016: 48)

La tesis de Freeman, que siguen en el caso español autores como el citado Cubelos (2016) o García Espín (2012), es que las estructuras formales y visibles son sistemáticamente sustituidas por estructuras informales, no visibles o al menos no reconocidas como tales, lo que impide ejercitar ninguna clase de derecho o reclamación frente a ellas. Freeman destaca la socialización informal (es decir, al margen de las asambleas y los espacios de decisión formalizados) y las afinidades interpersonales (amistosas, afectivas, de interés) como lugares en los que se produce ese poder invisible e informal que se performa en las asambleas. En ocasiones, son las propias problemáticas que se afrontan las que generan esos espacios informales de afinidad como canal de discusión política. Como ha

explicado Tamar: *«Muchas veces tienden a ser espacios en los que no se construye políticamente, realmente, o sea son espacios de encuentro, muchas veces de terapia, ¿no?, porque como te he dicho, siempre como que se parte de cierto malestar, se parte de malestares, se parte de violencias cotidianas, ¿no?, y estamos hablando de gente y de comunidades en los que no hay espacios donde se dé, se pueda expresar todo eso».* Débora pone el ejemplo de esa necesaria interpenetración entre lo personal y lo político en la Asociación Sin Papeles:

La asamblea de la Asociación Sin Papeles en su primera época era gente que acababa de llegar, o sea, muchos aprendieron a hablar castellano en los primeros meses de estar aquí, y aprender a hablar castellano, aprender los códigos y cómo vivir en un mundo absolutamente desconocido. [...]

Entonces a veces nos íbamos al río cuando llegaba el verano para estar juntos, o a una piscina, o hacíamos muchas fiestas también para estar juntos, hacíamos comidas... Se te mezcla mucho lo personal porque en la medida que vivías tan cerca de los problemas de la gente... pues muchas también nos casamos,³⁷⁷ por lo cual terminabas teniendo relaciones de amistad, una amistad muy particular con alguna gente, porque tampoco es una amistad habitual, es una especie de compromiso más allá de la amistad habitual diría yo, recíproco además, como que se crean ahí unos lazos muy nuevos, para mí eran nuevos y distintos a los que tengo habitualmente con el resto de la gente, también por las propias condiciones de asimetría desde las que empieza esa relación, y sí, pues puede ser que las mujeres hayan estado ahí más...

A menudo eso convierte los espacios aparentemente asamblearios y horizontales en terrenos fuertemente jerarquizados y competitivos en términos de lucha por el poder. Como dice Enoc, *«hay un tipo de dictadura, un pelín, dentro de los movimientos sociales. Unos tienen más poder que otros. Eso rompe muchas relaciones».* Es algo a lo que también se refiere Raquel: *«Aquí se da mucho el protagonismo, eso es lo que jode mucho en los movimientos sociales aquí, en los colectivos, que hay mucho... mucha competencia, de querer ser protagonista, y eso es malo. Eso es malo. Tú no puedes ganarte un lugar en ninguna parte pisoteando a otra persona. O haciendo cualquier cosa para que te vean tu cara».*

³⁷⁷ Para facilitar los permisos de residencia. Se trata de una práctica penalizada judicialmente como matrimonio de conveniencia y que hecho existe como servicio ilegal a cambio de cantidades importantes de dinero. En la época de la que habla Débora, se instituyó como práctica política de desobediencia civil, evidentemente gratuita, justificada en una socialización de los privilegios de ciudadanía. A pesar de ser un acto altruista, no dejaba de generar relaciones de interés y poder.

En estas luchas, es frecuente que se ponga especialmente en juego la competencia discursiva, que no solo tiene que ver con lo que se dice sino también con la capacidad de visibilizarse ante un ágora: *«Yo en algunos movimientos yo siento como esa rivalidad que se da entre las compañeras, los compañeros. Cómo quién habla más bonito, cómo quién... Pero ya a la hora de la hora ya ves vos ahí la diferencia, porque la teoría es bien fácil, pero la práctica...»*. Estas dinámicas acrecientan todas las características asociadas a lo que hemos llamado el mercado discursivo: los privilegios de entrada que tienen quienes poseen un capital lingüístico y discursivo pero también que se sienten particularmente en su elemento en el momento de hacer un discurso público *«que cuadre, racional, que vaya argumentado de principio a fin y todo encaje, que sea muy bien construido lo público hacia afuera, con cierto carisma»*, como dice Débora. Los códigos restringidos, por ejemplo los lenguajes academicistas que a menudo se emplean en los espacios de deliberación asamblearia, son un modo informal y habitual de regular la entrada al campo discursivo (Devi, 2012: 24). Como dice Raquel: *«Y uno dice: "Ay, ¿estas qué estarán hablando? Pero ha de ser algo interesante, porque se ponen así, y así"»* (hace gestos de vanidad).

Estas formas de funcionamiento excluyen o dificultan la participación de determinadas categorías de personas, pero como no existe en teoría ningún impedimento formal a la participación, quienes no intervienen se considera que se autoexcluyen o no les interesa la política. Y esa es precisamente una de las explicaciones que, como hemos visto, se dan a la escasa presencia de migrantes en los espacios políticos:

[...] la falta de estructura de la asamblea, su carácter espontáneo, posibilita paradójicamente una reproducción de las desigualdades de los grupos y personas involucradas [...]. Determinadas personas fueron asumiendo un liderazgo y una capacidad de influencia sobre los demás que, dentro del método asambleario, presentaban un doble problema: por un lado, porque alteraban el principio de equidad que se buscaba entre los participantes; y de otro, porque en la medida en que no eran explícitamente afirmados, estos liderazgos quedaban reforzados con la tramitación formalmente asamblearia de las decisiones. [...]

La disponibilidad de estas asambleas aparecía como una nueva oportunidad para que todo el mundo pudiese participar. Ahora bien, en la medida en que estas asambleas eran totalmente abiertas, ya no había excusa alguna para no participar, por lo que la no-participación en la asamblea pasaba a ser considerada como déficit democrático personal. De esta forma se desdibujaba la frontera entre el derecho a participar y la obligatoriedad de participar: no acudir a las asambleas suponía en la práctica perder —en parte al menos— el derecho a la disidencia. (Cubelos: 2016: 70-72)

También en esas formas de participación hay, naturalmente, un sesgo y una invisibilización de clase. «Yo creo que las asambleas limitan. Para estar participando en una asamblea tienes que tener tiempo», dice Ismael, y añade:

La democracia y la participación solo se pueden dar con unas condiciones materiales reales, porque quien tiene tiempo para estar en una asamblea es porque, por otra parte, o tiene todo solucionado en casa —me refiero, hay muchos hombres que tienen ya la cena hecha, por decirlo de alguna manera—, y por otra parte porque no están... o sea no tienen que hacer jornadas laborales o repartir flyers como muchas maricas para ganarse cuatro duros. Quiero decir, que entiendo que de alguna manera, lo de la constancia que implica los métodos asamblearios, por ejemplo, creo que es un poco elitista.

En esas dinámicas de funcionamiento se ponen también en juego capitales que van más allá de la competencia política o discursiva. Enoc señala que en el Ferrocarril Clandestino y después en la ASPM las relaciones informales de poder adquirirían un sesgo particular por la configuración humana del colectivo: hombres inmigrantes, senegaleses en su mayoría, y mujeres autóctonas. ¿Por qué no hombres autóctonos? Débora indica que existe una predominancia femenina en determinados trabajos políticos, como el antirracista o el relacionado con la diversidad funcional. Enoc sugiere por el contrario que los hombres blancos que trataban de participar eran informalmente excluidos, en una dinámica de poder entre mujeres blancas y hombres inmigrantes en el que se ponía en juego el capital erótico:

El liderazgo no es algo malo, pero cómo se hace [cómo se actúa] en su puesto de liderazgo, a veces ya... uno se siente mal. Y yo conozco gente, dentro de la ASPM, hombres españoles, se han echado para atrás porque no se sentían identificados en ese movimiento. Porque algunas de las mujeres, no todas, se sienten muy posicionadas de ponerse delante de todo y decidir lo que ellas quieren. Yo conozco gente que ha tenido este poder ignorando a otras personas o valorarles menos de posición.

[Entrevistador:] *Pero no sé si te estoy entendiendo bien. ¿Sugieres que son mujeres las que llevan la voz cantante, las que toman ese poder?*

Las que manejan ese poder, sí.

[Entrevistador:] *¿Y por qué mujeres y no hombres?*

Vale. ¿Por qué mujeres y no hombres? Por ejemplo, yo te digo que conozco colegas, colegas míos, compañeros míos que se han retirado en el movimiento porque no se sentían bien, porque es una falta de consideración. E incluso, nosotros mismos... Ya sabes que en la ASPM había muchos más... los inmigrantes eran prácticamente casi

todos hombres, casi todos hombres, ¿no? Y... yo qué sé, es que es muy difícil explicarte todos esos detalles o expresarlos... Porque yo sé que... incluso hasta gente inmigrante, si tú vienes, hablas bien español, no eres una persona fea, por decirlo así, o eres un poco más simpática, puede ser que tú estás más a favor que otra persona que está más tímida y tal y tal. Y eso es triste. Eso rompe mucho el vínculo, ¿no? Entonces, esas cosas pasan.

[Entrevistador:] *Sí... Lo que no acabo de entender... o sea, normalmente en los movimientos sociales es verdad que hay esas relaciones de poder que no son explícitas...*

Claro, y yo no sé cómo explicarte exactamente pero hay un montón de estas cosas.

[Entrevistador:] *Pero normalmente los hombres están por encima de las mujeres, también en los movimientos sociales...*

También, sí.

[Entrevistador:] *Por eso me extraña, porque me estás sugiriendo que es al revés.*

Ya. Porque era diferente. ¿Sabes por qué era diferente un poco?

[Entrevistador:] *Puede ser que fuera al revés porque son mujeres españolas...*

Son mujeres españolas con chicos negros. Eso fue al revés. Entonces claro, si ellas tienen más... más vínculo con los chicos, más relaciones, no sé qué y tal, si tú vienes ya... tú vienes, Dani, como hombre español, no te sientes uno más, te sientes uno más pero atrás, en la segunda posición. No sé si me...

[Entrevistador:] *Sí, sí, te he entendido, te he entendido.*

Es decir, que ellas tienen más feeling que [con] un chico negro y tal que tú [que contigo]. Eso no mola, eso no...

[Entrevistador:] *Y al final entonces lo que había es que la cosa se concentraba en...*

Exactamente.

[Entrevistador:] *...chicos negros, chicas blancas...*

Exactamente.

[Entrevistador:] *...y los hombres blancos, fuera.*

Claro, eso forma parte de lo que más destruye los movimientos, y hay, y los hay. A lo mejor tú no estás en mi postura para entenderlo del todo, pero tenemos dos posiciones un poco diferentes quizás. Repito, que no digo que en general, siempre eso pasa, pero yo sé lo que estoy diciendo. Y conozco gente que lo han pasado muy mal y se han retirado por eso.

De hecho, la queja de Enoc en el sentido de que «*la gente te tiene mucho cariño cuando estás en situaciones muy vulnerables*» pero no cuando pretendes tratarte con ella de igual a igual, sugiere una (mala) reacción de los activistas blancos a los que se está refiriendo, ante el cuestionamiento de una jerarquía informal preexistente. Enoc defiende, como hemos visto, que el antirracismo tiene que hacer primero un trabajo hacia dentro de explicitación de las posiciones diferenciales en las que se está (algo complicado porque contradice la propia pretensión igualitaria en la que se fundan las iniciativas asamblearias). Y subraya que la invisibilización del poder o la invisibilización racial pueden darse en todos los niveles de la jerarquía, no solo entre quienes ocupan posiciones de privilegio:

Antes de salir fuera, hacer un otro trabajo, uno autocrítico, para hacer un análisis: ¿en qué punto estamos?, ¿qué nivel de racismo tenemos?, ¿en qué nivel de injusticia estamos viviendo?, ¿qué nivel de contradicción tenemos? Cuando lo reconocemos, hay que trabajarlo. Pero cuando no se reconoce, nunca se habla, nunca se trabaja, que yo sepa, en el movimiento en el que yo estaba, lo que estoy diciendo yo. Porque yo lo estoy descubriendo a lo largo del tiempo, en su época no lo había pensado ni lo había vivido ni lo había sabido.

La importancia de la socialización informal en el activismo político, que tiene que ver con la construcción de todos esos capitales que luego se ponen en juego, es señalada por Dina y por Noé. Este último de hecho enfatiza el lugar central que ocupa la socialización respecto al activismo en sentido estricto, lo que también influye en las elecciones políticas que se hacen:

Hay mucha gente que también en la militancia tiene un espacio de sociabilidad, donde quiere un comodidad y además quiere... a ver cómo digo yo eso... bueno, pues quiere estar cómoda y alimentar... o sea, sentirse bien, ¿no? Una militancia antirracista a fondo implicaría muchísimas renunciaciones, igual que una militancia sindical a fondo, igual que —y este es el gran problema de los «feministas»— una militancia antipatriarcal a fondo, es una renuncia a una serie de privilegios tremenda. La única forma de hacer sindicalismo es ser clase obrera. La única forma de hacer antirracismo es estar donde de verdad se da ese racismo o se puede dar ese racismo.

Dina está de acuerdo con la importancia de la socialización informal para el activismo, lo que remite a la necesidad de compartir unas prácticas sociales determinadas: «*Si no tienes los mismos comportamientos sociales, es más difícil*», dice. Y señala en ese sentido que la escasa presencia de personas de origen migrante que puede observarse en los espacios

de militancia formales (reuniones, asambleas), directamente desaparece en los informales: *«No es un activismo real si tú vas por la calle y no ves terrazas mixtas»*. Piensa que tanto los migrantes como la sociedad receptora tienen su parte de responsabilidad en ello, pero que es sobre todo esta última la que pone más barreras:

Yo me he sentido en algunas ocasiones así, pero también reconozco que yo tengo menos problemas tanto para formar parte más real de ese tipo de movimientos o incluso de una mesa en la calle, ¿no?, de tomarte algo con los vecinos, porque tengo un comportamiento muy parecido a la gente local. O sea, yo creo que ese es un punto que es clave. O sea, yo me imagino, yo, con una ideología parecida a la de mi hermana o a la de otra amiga pues que no come cerdo, que no bebe alcohol, que no va destapada, que va con su pañuelo y que no quiere, pues, no quiere tener una... que no se comporta socialmente igual que los demás, como igual que aquí, ¿no? Creo que tendría más problemas para muchas cosas.

Rebeca coincide: *«Acabas la reunión que estés haciendo y el ocio es irse al bar. De hecho muchas veces vas a la reunión porque sabes que luego hay bar»*. No obstante, sobre las prácticas alimentarias locales, dice: *«Yo creo que supone más problema el tema del jamón que el tema del alcohol. Porque el jamón es una cosa como muy transversal. [...] Porque si el ambiente no es vegetariano, si el ambiente no es vegano, lo que hay para comer es marrano»*. Enoc cree que no consumir alcohol no supone ningún problema en la socialización. Él afirma no necesitar tomar nada para disfrutar de una fiesta, aunque reconoce que los usos sociales mayoritarios son muy distintos.

Sobre las motivaciones de la militancia, Dina separa lo que llama el activismo «vocacional», que procede más de la reflexión política o del enraizamiento en el medio en el que ese activismo tiene sus efectos (el espacio migrante en su caso), del activismo que constituye principalmente una forma de socialización:

Puedes identificar alguna persona o varias personas que pertenecen a este activismo porque sí, porque está en el barrio y porque está en el centro no sé qué que todo el mundo va allí, ¿no?, sin mencionar a ningún centro en concreto, pero pues el centro ocupa de moda de turno que hay en el barrio y es activista, que no le quito prestigio para nada, totalmente a favor, pero que haya personas que accedan por el espacio o por el entorno que hay en el espacio, que realmente pues fuera de ese entorno no son activistas o no producen, simplemente forman parte de ese movimiento. Incluso me atrevería a decir que forman parte de ese movimiento como de forma festiva, ¿no? Pues «voy a los eventos, voy a tomarme la cerveza porque ahí está mi gente, porque ahí está mi entorno, porque me siento más identificada con este tipo de personas»,

pero que no lleven ningún tipo de activismo, que no hagan nada que lleven a ningún resultado, ¿no? Solo estar presentes.

No obstante todo lo dicho, Judit señala también esas dinámicas micropolíticas de lucha por el poder en organizaciones completamente estructuradas y formalizadas como el PSOE. Y de un modo similar a Noé, señala cómo los intereses políticos no confesados son los que realmente lastran la apertura hacia otros problemas como el del racismo, que quizás no proporcionan el capital político necesario en los mecanismos internos:

Somos una secta. En el sentido de secta de sectarios, «que estoy con este y estoy en contra de ti», y eso es histórico. Y de ahí no salimos. No somos más capaces de... Por eso yo creo que no hay más mujeres, más homosexuales, más inmigrantes, porque realmente lo que subyace en la agrupación es otra cosa. Ya está Pedro Sánchez para arreglar esto de los inmigrantes, esto de las mujeres, esto de los homosexuales, nosotros aquí al cainismo.

[Entrevistador:] *¿Pero qué es lo que se juega en ese cainismo, a nivel de agrupación?*

Pues mira, se juega tener el poder...

[Entrevistador:] *Ya, pero ¿qué poder? En una agrupación...*

Ya pero a ver, es que hay que bajar al barrio. Entonces, yo soy el secretario general del PSOE de Vallecas y soy una autoridad en Vallecas. Me viene el comisario del distrito y me dice: «Oye, vamos a hacer esta operación, que lo sepas, porque va a haber una movida, una redada un no sé qué». «Vale». O me viene el secretario general de Izquierda Unida o el del PP: «Oye, mira, que ha pasado esto en el barrio...». O sea, vienen a mí, a mí ya me están encumbrando en un estatus y yo les encumbro a ellos. Luego hay vocales de distrito, ya sabes. Eso es un puesto de trabajo. Son mil euros y tal y encima tienes el poder de: «Ah, Fulano, no te preocupes, yo te arreglo... Ah, que la farola, que se te mete en tu ventana, no te deja dormir por la noche, ah, es que yo voy a la Junta y lo digo». Y es como una serie de favoritismos.

Las agrupaciones de barrio, dice, *«no tenemos ninguna labor, salvo el poder político, político cutre»*. Es una afirmación que puede ponerse en relación con la idea de que la atomización organizativa facilita la aparición de nichos de poder. Como dice Raquel, *«la izquierda, por una babosada nos desperdigamos, nos enojamos, nos tiramos los trapos al sol y nos separamos. Así somos la izquierda. Y nos encanta»*.

IV

Conclusiones, bibliografía y anexos

10. CONCLUSIONES

Como se decía al principio de la investigación, el propósito general de la misma es 1) aproximarse a las construcciones discursivas de la izquierda española sobre la islamofobia y el racismo, así como a los silencios, considerados también como prácticas discursivas; y 2) tratar de entender cuál es el papel que juegan la islamofobia y el racismo dentro del campo social del activismo de izquierdas y su espacio discursivo, en términos de adquisición o pérdida de capital.

Para avanzar hacia ese propósito general se nombraban una serie de objetivos, que tenían que ver por un lado con las representaciones sociales, esto es, cómo los discursos que aparecen en la investigación organizan e instituyen determinadas representaciones de la realidad social, del campo político y de los propios actores políticos en relación con el racismo y la islamofobia. Y, por otro lado, con el orden social del discurso, es decir, cómo se proyectan y se justifican discursivamente las desigualdades sociales en relación con la participación política, la islamofobia y el racismo y con la propia producción de discurso.

Muchas de las conclusiones de esta investigación están recogidas en los epígrafes finales del análisis de entrevistas. En concreto, los titulados «El mercado de la diferencia», «Interseccionalidades» y «Lo no dicho». Esos epígrafes son los que explican, en paralelo al análisis, qué papel que juegan la islamofobia y el racismo en el espacio discursivo de la izquierda, cómo se produce la competencia entre los agentes y qué formas de invisibilización de relaciones de poder se producen. Por tanto, en este capítulo de conclusiones me voy a limitar a recoger de un modo resumido los rasgos principales de los discursos y prácticas sociales del campo activista sobre racismo e islamofobia, cómo se hallan en un proceso de mutación, de qué manera se incardinan en las lógicas internas del campo y, finalmente, un apunte sobre su posible evolución futura.

10.1. El funcionamiento del campo activista

Se ha dicho en el marco teórico que en esta investigación se considera el activismo de izquierdas como un campo social dentro de otro: un subcampo dentro del campo de la política. Como todos los campos sociales, se trata de un microcosmos social relativamente autónomo que tiene sus propias reglas de funcionamiento y sus propios objetivos. El principio de visión y división del campo político, el *nomos*, es crear los principios hegemónicos de visión y división del mundo social, y el *nomos* del campo activista sería el mismo, pero referido a su propia tradición política. Cuando digo campo activista me refiero, naturalmente, al campo o subcampo (uso ambos términos indistintamente) del activismo de izquierdas. Los agentes del subcampo de la izquierda compiten por dos tipos de capital: el capital general del campo político, que es el poder político, y el capital específico de la izquierda, que es la legitimidad respecto a los principios de visión de la izquierda, cuya definición es a la vez objeto de disputa. Los agentes combinan y compensan de manera diversa los distintos tipos de capital. También es un campo que funciona ante todo de acuerdo a sus propias lógicas internas, aunque por su vocación de proyección social no puede autonomizarse completamente: «Quienes participan en este juego no pueden jugar entre sí sin referirse a aquellos en cuyo nombre hablan y a los que deben, periódicamente, rendir cuentas de manera más o menos ficticia»³⁷⁸ (Bourdieu, 2000: 53).

Es un campo, el del activismo, cuyos integrantes legítimos son aquellos que poseen una competencia específica: la competencia política, es decir, la capacidad de participar y hablar en términos políticos (Bourdieu, 2002 [1977]: 107). Esta competencia está condicionada por la posesión de capitales que están desigualmente repartidos: el capital lingüístico-discursivo, ligado en gran medida al capital cultural y académico (Bourdieu, 2002 [1977]), y cierto capital económico en forma de tiempo libre y distracción de las actividades productivas (Bourdieu, 2000: 55). Los miembros legítimos del campo lo son, si no a tiempo completo, sí de un modo bastante central en sus vidas: la militancia no es circunstancial, y ese es uno de los principios sobre los que descansa la división entre profesionales y profanos que es característica del campo político en general (ibíd.: 53).

³⁷⁸ «[...] ceux qui sont engagés dans ce jeu ne peuvent jouer entre eux sans faire référence à ceux au nom desquels ils s'expriment et devant qui ils doivent, périodiquement, rendre des comptes plus ou moins fictivement.»

No obstante, como el campo del activismo está vinculado a movimientos sociales más amplios, participan en el mismo personas que no necesariamente poseen el capital requerido, y que a la larga o bien se asimilan al perfil de la mayoría de los miembros, y por tanto propician el recambio (generacional, entre otras cosas) de los agentes del campo, o bien lo abandonan. De ahí la queja, por ejemplo, de que los *sin papeles*, una vez conseguido su objetivo de regularización, abandonan el activismo, lo que implica una idea de que el compromiso político debe abstraerse de las contingencias materiales exteriores al campo, aunque sea generado por estas.

Coincidiendo con el diseño teórico, los activistas perciben el campo militante de la izquierda como poco diverso, constituido fundamentalmente por personas blancas, en los que se da una tímida aunque creciente presencia de personas de origen migrante, sobre todo latinoamericanas. Es un campo con una composición tradicionalmente más masculina que femenina, lo que se refleja en ciertos *habitus* —discursos cerrados (Eco, 1993 [1979]: 82-85), asertividad, competitividad e incluso énfasis en la capacidad física—. Aunque esa descompensación de género se ha ido corrigiendo en las últimas décadas y existen espacios que hoy en día se perciben como más femeninos que masculinos, como el de las luchas antirracistas. Curiosamente, en algún caso esa percepción de feminidad dominante se basa en una mirada que solo tiene en cuenta a las personas que se son percibidas como activistas, generalmente españolas de origen, y no cuenta con las personas que son objeto de la solidaridad antirracista, que suelen ser mayoritariamente hombres y que en algún caso (como el del Ferrocarril Clandestino) componían la mayoría del colectivo.

El principal factor de uniformidad que se percibe en el campo activista es la pertenencia a lo que la mayoría de las personas entrevistadas llaman «clase media», que se identifica sobre todo con la formación universitaria, y en algunos casos con un cierto desahogo económico. En cualquier caso, con el disfrute de tiempo libre. La tradicional ausencia y actual presencia incipiente de personas de origen inmigrante en el campo del activismo se pone en relación con ese perfil de militancia. La mayoría de las personas entrevistadas señalan que los migrantes, al menos en los primeros años de estancia en el país, no cuentan con las características que requiere la participación política: el tiempo libre, el estatus legal, la superación de los problemas materiales más acuciantes, el dominio del idioma, etc. De ahí el énfasis que se pone en que ha habido que esperar a la aparición de las «segundas generaciones», los hijos e hijas de inmigrantes, para empezar a ver a

personas racializadas formando realmente parte del campo activista. Estas personas, nacidas o criadas en España, cuentan con el capital cultural, económico, lingüístico, etc. del que sus padres carecían. Se verifica por tanto que hay una relación de homología entre el capital lingüístico, el capital discursivo y el capital político, puesto que el campo activista (como el campo político en general) constituye en muy gran medida un mercado discursivo.

Sin embargo, las personas racializadas, aun habiendo pagado el derecho de entrada al campo, no siempre son tratadas como iguales por los demás miembros. Algunas de las personas entrevistadas denuncian en ello una persistencia de lógicas de jerarquización racista y/o de *habitus* paternalistas derivados del hecho de que en las luchas antirracistas las personas afectadas han sido tradicionalmente *objeto* de solidaridad y representación pues se las suponía carentes de capital político (discursivo, lingüístico, social, cultural...).

¿Qué lugar ocupan el racismo y el antirracismo en el mercado discursivo del activismo? Los problemas de los que se ocupa el campo activista siguen fundamentalmente una lógica interna: de acuerdo con Bourdieu, de nuevo (2000: 35), una parte muy importante de los problemas políticos que se presentan como importantes son los problemas que son importantes para los agentes políticos. Más aún, las problemáticas políticas, es decir, el campo de lo pensable políticamente en cada momento histórico no se define en función de las demandas sociales sino en función de los intereses y posiciones de un campo de producción ideológica relativamente autónomo, solapado con el campo político (Bourdieu, 2002 [1975]: 95). Esto es algo difícil de reconocer cuando se tiene una voluntad de representación e interpelación del conjunto social, pero algunas de las personas entrevistadas lo apuntan, cuando dicen no ocuparse del racismo porque no se ha constituido en problema político, o directamente porque los activistas se limitan a hacer lo que les apetece. Algunas abundan en la justificación señalando que si no es un problema político es porque, en realidad, tampoco es un problema social especialmente relevante en España. Al contrario, dicen otras, es un problema exclusivamente político, una problematización de la inmigración que se da por intereses políticos pero que no se verifica en el conjunto social.

En los programas electorales sin embargo hemos podido ver que el racismo y/o las medidas *amables* —en mayor o menor grado— hacia la inmigración son un tema que se menciona en todos los programas, aunque en la mayoría de los casos no formen parte de

las cuestiones centrales que se abordan. ¿Por qué el racismo está más presente en el discurso electoral que en las preocupaciones del activismo? Una razón es, posiblemente, el carácter permanente y por tanto más definitorio que tienen los programas escritos frente a la oralidad y las prácticas. Sin embargo, creo que la clave en términos de lógica de campo está en que la importancia de los problemas políticos a menudo reside en la capacidad para marcar diferencias entre los agentes del campo (Bourdieu, 2000: 35). De ahí que en el terreno electoral, donde los programas de izquierdas se miden con los de derechas, aquellos pongan especial interés en subrayar un aspecto que les diferencia de estos, que es el carácter amistoso respecto a las migraciones. Y por eso inciden sobre todo en aquellos aspectos que más marcan la diferencia respecto al PP: la cuestión de la sanidad universal, los excesos de celo en la gestión de fronteras, etc. Lo hacen sin embargo de manera más bien laxa en relación con el conjunto del programa, porque en definitiva esas medidas no afectan a una base votante, sino que tienen sobre todo una función simbólica como valor de izquierdas.

Sin embargo, en el subcampo de la izquierda, que se considera de por sí antirracista, la cuestión del racismo tiene un valor menor salvo en los casos en los que sirve puntualmente para marcar diferencias. El ejemplo de esto último sería el de los *manteros* como argumento de la minoría crítica del gobierno municipal de Madrid contra la Alcaldía. Se trata de una minoría que se ha configurado como crítica en torno a cuestiones anteriores y muy distintas a la gestión del problema de los *manteros*; de hecho la persona que gestiona la comunicación de los concejales críticos en esa situación, y que aparece en las entrevistas, no muestra por lo demás un interés particular en el antirracismo.

En los programas electorales podemos ver también que hay una diferencia sustancial entre la aproximación humanista que hace, por ejemplo, el PSOE, a la cuestión migratoria, o las más vagas de IU o Ahora Madrid, respecto al discurso más estructuralista y crítico de Barcelona en Comú o sobre todo de la CUP, que adopta una perspectiva descolonial. Esto refleja el cambio incipiente en la posición que ocupan la raza y el racismo en el espacio discursivo de la izquierda, y que se debe en buena medida a la entrada en el campo activista y en el mercado discursivo general de hijos e hijas de la inmigración. El discurso antirracista se ha convertido en un producto discursivo generado en gran medida por la puesta en valor de los capitales específicos que aportan los recién llegados, pero a medida que aumenta su valor de mercado arrecia la competencia por el uso, el control y el monopolio del mismo. Como con cualquier otro producto de mercado, surgen los

marchamos de autenticidad, las imitaciones, los productos *light* y las estrategias de legitimación, deslegitimación, silenciamiento, cooptación, etc. de los distintos agentes. En estas contiendas se juega también el recambio generacional entre los recién llegados, que están menos dotados de capital y por tanto menos satisfechos con el estado actual del campo y aquellos que están bien asentados en su *petit tas*, su montoncito, de capital (Bourdieu, 2000: 40).

10.2. El racismo y la islamofobia en la izquierda

Los nuevos discursos antirracistas aportan varias novedades a los discursos manejados hasta entonces y que siguen siendo hegemónicos en la izquierda española. En primer lugar, la izquierda española, como hemos visto, tiende a ligar fundamentalmente el racismo a la inmigración. Solo de manera secundaria se nombra a los gitanos, y es más rara aún una consideración de la diversidad étnica que no subraye su origen extranjero o sobrevenido. De hecho, el supuesto carácter novedoso del racismo en España es una de las razones que más aducen los y las activistas para justificar su escasa presencia entre las inquietudes de la izquierda. En el caso de los programas políticos, solo tres candidaturas catalanas (ERC, CUP y Barcelona en Comú) se refieren a la diversidad cultural como característica intrínseca de la sociedad, y lo que parecen revelar es un mayor contagio por parte de los discursos antirracistas emergentes.

En segundo lugar, las ideas de racismo que se manejan en los espacios activistas son muy diversas y coinciden en términos generales con las conclusiones del estudio de Azarmandi (2017), que señala las definiciones borrosas y contradictorias, la desconexión con el pasado colonial y la escasez de reflexión sobre el racismo como estructura de poder global. Lo que es más sorprendente es que la idea de racismo que se maneja (más estructural o superestructural, más naturalizada como característica antropológica o como estrategia política) no parece intervenir en la importancia que se le da a la lucha antirracista en la práctica, lo que confirma la idea de que en este terreno el activismo prefiere «hacer y no hablar» (Beeman, 2015). Incluso cuando se manejan ideas más o menos estructurales de racismo, el mayor escollo parece ser admitir la idea de la «blanquitud», que más allá de su mayor o menor acierto significa que todo el mundo tiene un lugar en las estructuras sociales y una responsabilidad en su reproducción. En este sentido, la entrada en el campo activista de nuevos actores racializados y sus discursos ha producido un desplazamiento de los demás actores en relación con el racismo: quienes

pensaban estar en posiciones políticas antirracistas se han visto cuestionados como beneficiarios estructurales (y a veces, como reproductores) de la jerarquía racial. También lo decía Bourdieu (2000: 62): el recambio puede dar lugar a cambios de paradigma, situaciones en las que los recién llegados cambian de tal manera los principios de pertenencia al campo que quienes pertenecían al mismo dejan de hacerlo, y a la inversa. Estos cuestionamientos se relacionan también con las estrategias de legitimación y deslegitimación de los agentes, pero están propiciando, positivamente, una perspectiva sobre el racismo que pone el problema a la altura política que merece.

La islamofobia, sin embargo, tiene un espacio marginal. Por un lado, las personas de tradición musulmana dicen ser víctimas de islamofobia cuando son percibidas socialmente como musulmanas, con independencia de su práctica religiosa real. Y en cambio, personas musulmanas que no son percibidas como tales no denuncian una discriminación islamófoba. Los nuevos discursos antirracistas abundan en la idea de que la islamofobia, en la práctica, es ante todo un subterfugio del racismo contra los *moros* y no tanto un problema de discriminación religiosa, que afecte por igual a los musulmanes blancos. Esto parece consistente con los datos de Flores (2015: 239) cuando señala que entre los jóvenes españoles de origen magrebí la discriminación se atribuye más a criterios de tipo nacional o racial-biológico que propiamente a la diferencia religiosa.

No obstante, algunos de los actores señalan en el propio campo activista la existencia de una discriminación religiosa sutil contra las personas de religión musulmana. Uno de los entrevistados, que no incluye la religión entre los motivos del racismo social e institucional que sufre, sí señala en cambio la condescendencia con que es tratado en sus espacios de militancia por el hecho de ser musulmán. Otra afirma que una persona musulmana practicante solo puede integrarse en espacios de izquierdas a costa de disimular su condición, lo que no siempre resulta sencillo. Las opiniones de las y los activistas blancos abundan en la idea de que no existe en la izquierda española una problematización abierta del islam, pero tampoco puede decirse que la pertenencia religiosa esté normalizada, y menos aún su visibilización. Es más, la insistencia en minimizar los aspectos religiosos de la discriminación que sufren las personas musulmanas —explicándolos exclusivamente en términos de morofobia, clasismo o xenofobia—, así como las explicaciones culturalistas a las prácticas religiosas (como el uso del hiyab) podrían interpretarse como formas de invisibilización religiosa. El rechazo a lo religioso parece seguir constituyendo un elemento de legitimidad de la izquierda,

salvo que pueda ser reinterpretado como tradición, lo que ocurre fundamentalmente con las prácticas católicas. El laicismo, como puede verse en los programas electorales, es una bandera común de la izquierda y no parecen tenerse muy en cuenta los cambios en la composición religiosa de la sociedad española y cómo afecta a las minorías.

Los aspectos más mediáticos de la islamofobia no son tenidos muy en cuenta. La cuestión del hiyab no se problematiza abiertamente, aunque tampoco se normaliza completamente. La idea extendida es que es un debate que en España no ha llegado a cuajar, salvo quizás en la escuela pública, como señala uno de los entrevistados. Y podemos pensar que el hecho de no problematizarlo puede representar un modo de marcar diferencia respecto a la derecha y la ultraderecha. No obstante, durante la realización de esta investigación se amagó un debate dentro del campo activista en torno a la candidatura de una mujer con hiyab para las listas de Podemos, que no tuvo continuidad porque la afectada no obtuvo los votos suficientes. Lo que interpreto así: es un elemento que si bien ahora no provoca apenas debate, eso no significa que no pueda hacerlo en un futuro si resulta útil para delimitar posiciones políticas. Vuelvo aquí a la idea de Bourdieu (2000: 35) de que la importancia de los problemas políticos está en relación directa, entre otros factores, con su utilidad para marcar diferencias entre los agentes del campo y dinamizar su competencia. Por otro lado, los imaginarios sociales sobre la subordinación constitutiva de las mujeres musulmanas parecen seguir funcionando dentro del activismo, aunque de un modo atenuado.

Algo similar puede decirse de la cuestión del terrorismo y la seguridad. El campo activista no parece dar excesiva relevancia a los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid (11 M) o los del 17 de agosto de 2017 en Barcelona (17 A), aunque algunas de las personas entrevistadas los evocan. En el campo político, parece no haberse agotado el discurso sobre ETA, que sigue siendo más productivo para marcar las delimitaciones políticas, aunque se amalgame ocasionalmente con el terrorismo islámico (Téllez Delgado, 2018). El efecto que tiene esto en el campo activista es también son invisibles las políticas securitarias, que constituyen uno de los pilares de la islamofobia (Massoumi *et al.*, 2017a) y que solo una de las personas entrevistadas evoca.

10.3. Perspectivas de futuro

Como se ha señalado, el campo de estudio ha ido cambiando al mismo tiempo que se realizaba la investigación: muchos de los acontecimientos y procesos que se analizan aquí no existían al empezar el proceso de investigación, y con seguridad evolucionarán de muy diversos modos en un futuro próximo. En esa última parte me gustaría por tanto razonar algunos de los posibles desarrollos de las cuestiones analizadas, que también sirven como invitación a nuevos estudios.

El racismo y las cuestiones relacionadas con la raza, la diferencia cultural y las migraciones están adquiriendo un lugar cada vez más importante en el espacio discursivo de la izquierda. Ello se debe a la aparición de nuevos actores, pero también a la creciente problematización de estos temas en el campo político general, con el auge de los fascismos y posfascismos. Cataluña parece ser el lugar donde se está dando con más rapidez la apertura del campo activista hacia los temas relativos al racismo y la islamofobia, cuestión esta última que hasta el momento ha estado más bien ausente de las preocupaciones de la izquierda española. No obstante, las personas catalanas entrevistadas, de las que esperaba más detalles sobre esta singularidad catalana, dicen no percibir una diferencia sustancial entre Barcelona y Madrid en este aspecto.

Que la cuestión del racismo adquiera una importancia creciente significa también que puede llegar a tener un valor como elemento de taxonomización dentro del propio campo activista. Es decir, que aunque en España no existen por el momento segmentaciones claras en torno a estas cuestiones —al modo de los *clivages* que señala Lévy (2010) para la izquierda francesa— es probable que sí se formen en el futuro y que de hecho lleguen a constituir parte de nuevas líneas de división política, dado lo borroso de las líneas tradicionales de segmentación de la izquierda. En España existe, como se ha dicho varias veces, un discurso incipiente en la izquierda de problematización de la diferencia y de reducción de los debates y contradicciones a un mínimo común denominador. A lo largo de la investigación he podido observar la existencia de discursos y agentes que apuntan en esa línea, afín a ciertos posicionamientos que se dan en otros lugares de Europa, y que ha sido llamada, despectivamente «rojiparda», en alusión al uniforme nazi (Rodríguez, 2018b).

Si Lant Pritchett está en lo cierto y se avanza hacia un Estado dual institucionalizado y abierto (Phillips, 2018; Alabao y Sánchez Cedillo, 2018), o hacia lo que Agamben (2004 [2003]: 25) llama un estado de emergencia o de excepción permanente como paradigma de gobierno, la cuestión racial puede ser definitoria y es posible que esa definición trascienda los límites entre izquierda y derecha. El personalismo y autoritarismo en el que han derivado las formaciones políticas surgidas del 15 M acusan el desplazamiento de todo el campo político hacia las lógicas del posfascismo, incluido el campo del activismo, y el carácter pseudopolítico, emocional y banalizante (Gallardo y Enguix, 2016) en el que se están dando muchos de los debates internos empuja también en esa dirección. Las propias luchas de legitimación y deslegitimación que se dan en torno al antirracismo juegan con ello. Desde una parte del activismo, por ejemplo, se reacciona contra el empuje de los recién llegados precisamente problematizando la diferencia y banalizando las luchas en torno a las cuestiones raciales. También desde el antirracismo se participa del descrédito de la izquierda o del feminismo que se realiza desde las posiciones que se manifiestan contra la «diferencia».

He indicado también que en una parte del activismo de la extrema izquierda española existe un enfrentamiento de cierta intensidad en torno a Siria (Alba Rico, 2016a) en el que se dirimen otras cuestiones; precisamente creo que se trata de una manifestación del conflicto en torno a la «diferencia». Un debate local, por tanto, que por falta de concreción ha ido a somatizarse alrededor de un conflicto que por alguna razón se prestaba más a marcar diferencias simbólicas. Karvala (2016: 12) y Hayek (2017) han señalado la coincidencia de sectores de extrema derecha y extrema izquierda en esa admiración por Bashar al-Asad, alimentada por las mismas visiones esencialistas del islam (y del islam político) que forman parte del repertorio islamófobo. Lo apunto únicamente, porque es un tema que requeriría una investigación específica.

En otro orden de cosas, pienso que la entrada del antirracismo político y sus actores en el campo activista y en el campo político en general, en la medida en que participa de las mismas lógicas excluyentes del campo, no soluciona la cuestión de la participación política subalterna. Al contrario, como todo el resto del campo activista, participa en la reproducción del privilegio de la política, basado en un cierto grado de profesionalización y en la puesta en juego de capitales incorporados (académico, discursivo, económico) que están muy desigualmente repartidos en la sociedad. Por otro lado, soy consciente de que el propio marco de esta investigación, al remitirse a un campo de activismo político

formal, basado en lo discursivo y analizado a partir de la lógica de campos sociales de Bourdieu, deja al margen precisamente las experiencias de autonomía subalterna que no entran en ese marco y contribuye a invisibilizarlas. Siguiendo el razonamiento que hacía Bourdieu (2000: 70-71) sobre el movimiento de los *sans-papiers*, personas que habían logrado acceder a la existencia mediático-política a pesar de que su condición, por definición, implica una inexistencia social, gran parte de la fuerza y el carácter disruptivo de dicho movimiento residía en que no era reducible a las lógicas del campo político. Sin embargo, eso sería materia para una investigación diferente.



11. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AATAR, F. (2017): «Islamofobia de género: de la superioridad intelectual y moral al paternalismo y viceversa», en VV. AA., *Islamofobia y género. Mujeres, feminismos, instituciones y discursos frente al sexismo y el racismo*, s.l., SOS Racismo Galicia/SOS Arrazakeria Gipuzkoa, pp. 46-51. Disponible en: <https://sosracismo.eu/publicacion-islamofobia-genero/> [Consulta: 12/11/2018].
- (2018), «La buena conciencia blanca», *Es Racismo*, 8 de octubre. Disponible en: <http://esracismo.com/2018/10/08/la-buena-conciencia-blanca/> [Consulta: 8/10/2018].
- ABAD, R. (2005): «Cinco inmigrantes mueren tiroteados en Ceuta tras intentar saltar la valla 600 subsaharianos», *El País*, 30 de septiembre. Disponible en: https://elpais.com/diario/2005/09/30/espana/1128031201_850215.html [Consulta: 1/12/2018].
- ACHCAR, G. (2016 [2013]): *Marxismo, orientalismo, cosmopolitismo*, Barcelona, Bellaterra.
- ADLBI, S. (2016): *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Tres Cantos: Akal.
- ACQUA, G. (2010): «Marxisme et religion», *Que faire?*, 3, pp. 23-28.
- AGAMBEN, G. (2003 [1995]): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- (2004 [2003]): *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2011 [2007]): «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica*, 26 (73), pp. 249-264.
- AHORA MADRID (2015): *Programa*. Disponible en: https://ahoramadrid.org/wp-content/themes/AM_theme/ahora_transparencia/pdf/AHORAMADRID_Programa_Ahora_Madrid.pdf [Consulta: 4/7/2018].
- AHMED, S. (2004): «Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism», *Borderlands*, 3 (2). Disponible en: http://www.borderlands.net.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm [Consulta: 11/11/2018].
- AIDI, H. (2006): «The Interference of Al-Andalus: Spain, Islam and the West», *Social Text*, 24 (2 87), pp. 67-88.
- AIERBE, P. (2001): «La irrupción de los sin papeles», *Mugak*, 14, pp. 7-41.
- (2007): «Sin papeles: límites como movimiento, fuerza como agente de cuestionamiento del concepto de ciudadanía», en L. Suárez Navaz, R. Macià Pareja y Á. Moreno García (eds.), *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 237-252.
- AJUNTAMENT DE BARCELONA (2017): *Medida de gobierno. Pla [sic] municipal de lucha contra la Islamofobia*. Disponible en: <http://ajuntament.barcelona.cat/bcnvsodi/wp->

- content/uploads/2017/01/MG-Plan-Municipal-Contra-Islamofobia_ES.pdf
[Consulta: 3/1/2019].
- AKED, H. (2017): «Islamophobia, Counter-extremism and the Counter-Jihad Movement», en N. Massoumi, T. Mills y D. Miller (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press, pp. 163-185.
- ALABAO, N. (2017): «Sobre fascismo y feminismo: la renovación de la ultraderecha europea», *CTXT*, 6 de diciembre. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20171206/Firmas/16553/fascismo-feminismo-Europa-Le-Pen-FN-CTXT-Alabao.htm> [Consulta: 3/1/2019].
- y R. SÁNCHEZ CEDILLO (2018): «¿Un nuevo apartheid europeo como alternativa al fascismo?», *CTXT*, 19 de diciembre. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20181219/Firmas/23541/Nuria-Alabao-Raul-Sanchez-Cedillo-tribuna-migracion.htm> [Consulta: 20/12/2018].
- y R. SÁNCHEZ CEDILLO (2019): «¿Antonio Negri / Activista y filósofo italiano: "Hay que reanudar un discurso de reformismo duro y radical en Europa"», *CTXT*, 16 de enero. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20190116/Politica/23956/Antonio-Negri-entrevista-fascismo-europa-operaismo-Nuria-Alabao-Raul-Sanhcez-Cedillo.htm> [Consulta: 20/1/2019].
- ALBA RICO, S. (2014) «El lío de Podemos y los tres elitismos», *Cuarto Poder*, 4 de octubre. Disponible en: <https://www.cuartopoder.es/ideas/opinion/2014/10/04/el-lío-de-podemos-y-los-tres-elitismos/> [Consulta: 12/3/2018].
- (2015): *Islamofobia. Nosotros, los otros, el miedo*, Barcelona, Icaria.
- (2016a): «Alepo, la tumba de la izquierda», *CTXT*, 21 de diciembre. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20161214/Firmas/10137/santiago-alba-rico-alepo-eeuu-israel-Putin-geopolitica.htm> [Consulta: 3/1/2019].
- (2016b): «L'esquerra i l'islam: malentesos i fanatismes», *Crític*, 14 de diciembre. Disponible en: <http://www.elcritic.cat/blogs/sentitcritic/2016/12/14/lesquerra-i-lislam-malentesos-i-fanatismes/> [Consulta: 3/1/2019].
- (2017a): «Racismo y antirracismo, ¿en qué jaula estamos?», *Cuarto Poder*, 20 de mayo. Disponible en: <https://www.cuartopoder.es/ideas/2017/03/25/racismo-y-antirracismo-en-que-jaula-estamos/> [Consulta: 22/12/2018].
- (2017b): «¿Quién coloca las diferencias en los cuerpos?», *Cuarto Poder*, 13 de mayo. Disponible en: <https://www.cuartopoder.es/ideas/opinion/2017/05/05/racismo-e-izquierda-quien-coloca-las-diferencias-los-cuerpos/> [Consulta: 22/12/2018].
- (2017c): «Tolerancia e integración: el fracaso de la "modernidad"», *Cuarto Poder*, 12 de julio. Disponible en: <https://www.cuartopoder.es/ideas/opinion/2017/07/12/tolerancia-e-integracion-fracaso-la-modernidad/> [Consulta: 22/12/2018].
- (2017d): «Racismo e izquierda: la clasificación de la tribu», *Cuarto Poder*, 7 de noviembre. Disponible en: <https://www.cuartopoder.es/ideas/2017/11/07/racismo-e-izquierda-la-clasificacion-de-la-tribu/> [Consulta: 22/12/2018].
- ALLEN, C. (2010): *Islamophobia*, Surrey/Burlington, Ashgate.
- AMORÓS, C. (2009): *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra.

- AMZIAN, S. (2017a): «La inocencia del hombre blanco», *El Salto*, 19 de noviembre. Disponible en: <https://elsaltodiario.com/1492/la-inocencia-del-hombre-blanco> [Consulta: 19/11/2017].
- (2017b): «Apuntes sobre la lucha contra la islamofobia desde una perspectiva antirracista», *El Salto*, 29 de noviembre. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/1492/apuntes-sobre-islamofobia-desde-una-perspectiva-antirracista> [Consulta: 29/11/2017].
- (2017c): «Los discursos sobre la islamofobia de género desde una perspectiva antirracista», en VV. AA., *Islamofobia y género. Mujeres, feminismos, instituciones y discursos frente al sexismo y el racismo*, s.l., SOS Racismo Galicia/SOS Arrazakeria Gipuzkoa, pp. 52-60. Disponible en: <https://sosracismo.eu/publicacion-islamofobia-genero/> [Consulta: 12/11/2018].
- (2017d): «Es mora pero es moderna», en S. Adlbi, B. Vasallo y S. Amzian, *Islamofobia de género*, s.l., Pensaré Cartoneras, pp. 23-34. Disponible en: https://issuu.com/pensarecartoneras/docs/islamo_para_web_62 [Consulta: 12/11/2018].
- y H. F. GARCÉS (2017): «1492: por un antirracismo político», *El Salto*, 22 de septiembre. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/1492/1492-por-un-antirracismo-politico> [Consulta: 29/11/2017].
- ANDRADES, A. (2016): «Nuit Debout, la periferia aún está demasiado lejos del centro», *CTXT*, 20 de abril. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20160420/Politica/5520/Nuit-Debout-Republique-movimiento-frances.htm> [Consulta: 3/1/2019].
- ANNAMMA, S. A., D. D. JACKSON y D. MORRISON (2017): «Conceptualizing Color-Evasiveness: Using Dis/Ability Critical Race Theory to Expand a Color-Blind Racial Ideology in Education and Society», *Race Ethnicity and Education*, 20 (2), pp. 147-162. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13613324.2016.1248837> [Consulta: 12/11/2018].
- ANTEBI, A. y J. SÁNCHEZ (2012): «Plazas fuertes: de Midan Tahrir a la Plaça de Catalunya, espacio público y revueltas populares contemporáneas» en J. Fernández, C. Sevilla y M. Urbán (eds.), *¡Ocupemos el mundo! Occupy the world!*, Barcelona, Icaria, pp. 67-83.
- ANTENTAS, J. M. (2015): «Spain: the Indignados Rebellion of 2011 in Perspective», *Labor History*, 56 (2), pp. 136-160.
- ANZALDÚA, G. (1999 [1987]): *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*, 2.^a ed., San Francisco, Aunt Lute Books.
- APARICIO, R. (2007): «The integration of the second and 1.5 generations of Moroccan, Dominican and Peruvian origin in Madrid and Barcelona», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33 (7), pp. 1169-1193.
- y A. TORNOS CUBILLO (2010): *Las asociaciones de inmigrantes en España. Una visión de conjunto*, Madrid, Ministerio de Trabajo e Inmigración.
- ARAGÜÉS ESTRAGUÉS, J. M. (2018): «La trampa de la identidad, el antídoto de la diferencia: de idiotas a koinotas», *El Salto*, 20 de noviembre. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/la-trampa-de-la-identidad-el-antidoto-de-la-diferencia-de-idiotas-a-koinotas> [Consulta: 20/11/2018].

- ARRIAGA, O. (2001): «Sobre la inmigración, la ley de Extranjería, y los modelos de confrontación», *Derechos para Tod@s*, 4, mayo-junio. Disponible en: <https://www.nodo50.org/derechosparatodos/DerechosRevista/Derechos4-Inmigracion.htm> [Consulta: 3/1/2019].
- ASENSI PÉREZ, M. (2009): «La subalternidad borrosa. Un poco más de debate acerca de los subalternos», en G. C. Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?*, traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez, Barcelona, MACBA, pp. 9-41.
- ÁVILA, A. (2017) «Hablar de feminismo islámico es una absoluta contradicción», *El Diario*, 16 de marzo. Disponible en: https://www.eldiario.es/andalucia/Hablar-feminismo-islamico-contradiccion-absoluta_0_622588012.html [Consulta: 10/12/2018].
- AYUNTAMIENTO DE CÁDIZ (2017): *Borrador del Acta de la Sesión Ordinaria celebrada por el Exmo. Ayuntamiento Pleno el día 26 de mayo de 2017*. Disponible en: <http://institucional.cadiz.es/area/El%20Pleno/563> [Consulta: 9/9/2018].
- AYUNTAMIENTO DE MADRID (2017): «Decreto de 3 de noviembre de 2017 del Tercer Teniente de Alcalde del Ayuntamiento de Madrid por el que se crea el Foro de Derechos Humanos y se regula su composición y funcionamiento», *Boletín Oficial del Ayuntamiento de Madrid*, 8027, 7 de noviembre, pp. 119-122.
- (2018): *Padrón Municipal de Habitantes. Ciudad de Madrid. Informe*. Disponible en: https://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/UDCEstadistica/Nuevaweb/De%20mograf%C3%ADa%20y%20poblaci%C3%B3n/Cifras%20de%20poblaci%C3%B3n/PMH/Informe/Informe_PMH%202018.pdf [Consulta: 10/12/2018].
- AZARMANDI, M. (2017): *Colonial Continuities. A Study of Anti-Racism in Aotearoa New Zealand and Spain*, tesis doctoral, Te Whare Wānanga o Ōtāgo/University of Otago.
- (2018a): «Reflexiones sobre el espacio, la solidaridad, las coaliciones y los horizontes decoloniales», *Desde el Margen*, 3: *Políticas migratorias y fronteras múltiples: análisis, críticas y luchas*. Disponible en: <http://desde-elmargen.net/reflexiones-sobre-el-espacio-la-solidaridad-las-coaliciones-y-los-horizontes-decoloniales/> [Consulta: 20/12/2018].
- (2018b): «Los límites racistas del antirracismo moral español», *El Salto*, 4 de diciembre. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/1492/los-limites-racistas-del-antirracismo-moral-espanol> [Consulta: 4/12/2018].
- AZNAR, J. M. (2004): *Seven thesis on today's terrorism*, Georgetown, Georgetown University.
- BAIL, C. A. (2008): «The Configuration of Symbolic Boundaries against Immigrants in Europe», *American Sociological Review*, 73 (1), pp. 37-59.
- BALIBAR, É. (1991 [1988]): «¿Existe un neorracismo?», en I. Wallerstein y É. Balibar, *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, pp. 31-48.
- BARAÑANO CID, M., A. RIESCO SANZ, C. ROMERO BACHILLER y J. GARCÍA LÓPEZ (2006): *Globalización, inmigración transnacional y reestructuración de la región metropolitana de Madrid: estudio del barrio de Embajadores*, Madrid, GPS.
- BARCELONA EN COMÚ (2015a): *Pla de xoc per als primers mesos de mandat*. Disponible en: https://barcelonaencomu.cat/sites/default/files/pla-xoc_cat.pdf [Consulta: 4/7/2018].

- (2015b): *Un programa en común*. Disponible en: <https://barcelonaencomu.cat/es/programa/> [Consulta: 4/7/2018].
- BARKER, M. (1981): *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Toronto, Junction Books.
- BARREÑADA, I. (2006): «La Alianza de Civilizaciones: reflexiones sobre una propuesta controvertida», en I. Barreñada (coord.), *Alianza de Civilizaciones: seguridad internacional y democracia cosmopolita*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 83-102.
- BARTH, F. (1976): «Introducción», en F. Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México D. F., FCE, pp. 9-49.
- BAUMAN, Z. (1997 [1989]): *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur.
- BEEMAN, A. (2012), «Post-Civil Rights Racism and OWS: Dealing With Color-Blind Ideology», *Socialism and Democracy*, 26 (2), pp. 51-54.
- BEEMAN, A. (2015): «"Walk the Walk but Don't Talk the Talk": Color-Blind Ideology in Interracial Movement Organization», *Racism Review*, 14 de marzo. Disponible en: <http://www.racismreview.com/blog/2015/03/14/walk-the-walk-but-dont-talk-the-talk-color-blind-ideology-in-interracial-movement-organization> [Consulta: 19/10/2018].
- BEN SALEM, A. (2003): «La participación de los voluntarios árabes en las Brigadas Internacionales: una memoria rescatada», en J. A. González Alcantud (ed.), R. Raha y M. Akalay (cols.), *Marroquíes en la guerra civil española: campos equívocos*, Barcelona: Anthropos/Diputación Provincial de Granada/Fundación Euroárabe, pp. 111-131.
- BENSAÏD, D., S. JOHSUA y R. VACHETTA (2005): «Quand la raison s'affole», *Libération*, 21 de marzo. Disponible en: http://www.liberation.fr/tribune/2005/03/21/quand-la-raison-s-affole_513708 [Consulta: 12/3/2018].
- BENSLAMA, F. (2002): *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, París, Aubier.
- BERARDI, F. (2003): «¿Qué significa hoy autonomía?», *EIPCP*, septiembre. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/1203/bifo/es> [Consulta: 1/1/2019].
- (2016 [2015]): *Héroes: asesinato masivo y suicidio*, Tres Cantos, Akal.
- BERGER, M. (1967): «Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs», *Middle East Studies Association Bulletin*, 2.
- BERNABÉ, D. (2018): *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Madrid, Akal.
- BILGE, S. (2013): «Intersectionality Undone: Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies», *Du Bois Review*, 10 (2), pp. 405-424.
- BOSCO, A. y S. VERNEY (2012): «Electoral epidemic: The political cost of economic crisis in Southern Europe, 2010-11», *South European Society and Politics*, 17 (2), pp. 129-154. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13608746.2012.747272> [Consulta: 15/4/2017].
- BOUDJELLAL, F. y N. YAHY (2005): «La bande dessinée de l'intégration», *Confluences Méditerranée*, 2(53), pp. 129-133. Disponible en: www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2005-2-page-129.htm [Consulta: 29/12/2017].

- BOURDIEU, P. (1968): «Structuralism and Theory of Sociological Knowledge», *Social Research*, 35 (4), pp. 681-706.
- (1977a): «Questions de politique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16, pp. 55-89.
- (1977b): «Une classe objet», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17-18, pp. 2-5.
- (1982): *Ce que parler veut dire*, París, Fayard.
- (1983): «The Philosophical Institution», en A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-8.
- (1987): *Choses dites*, París, Minuit.
- (1989): *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, París, Minuit.
- (1994): *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil.
- (1997): *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.
- (1999): «Préface», en A. Sayad, *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, París, Seuil, pp. 9-13.
- (2000): *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- (2001 [2000]): *Poder, derecho y clases sociales*, 2.^a ed., Bilbao, Desclee de Brouwer.
- (2002 [1975]): «Les intellectuels dans les luttes sociales», en P. Bourdieu, *Interventions, 1961-2001. Science sociale & action politique. Textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo*, Marsella, Agone, pp. 91-97.
- (2002 [1977]): «Donner la parole aux gens sans parole», en P. Bourdieu, *Interventions, 1961-2001. Science sociale & action politique. Textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo*, Marsella, Agone, pp. 99-107.
- (2002 [1978]): «El mercado lingüístico», en P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, México D. F., Grijalbo/Conaculta, pp. 143-158.
- (2008 [1984]): *Homo academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- y L. J. D. WACQUANT (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México D. F., Grijalbo.
- , J. C. CHAMBOREDON y J. C. PASSERON (2002 [1973]): *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BOUTELDJA, H. (2012): «Décoloniser l'Europe», *Parti des Indigènes de la République*, 27 de mayo. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/decoloniser-leurope/> [Consulta: 7/7/2018].
- (2013): «Universalisme gay, homoracialisme et " mariage pour tous "», *Parti des Indigènes de la République*, 12 de febrero. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/universalisme-gay-homoracialisme-et-mariage-pour-tous-2/> [Consulta: 7/7/2018].
- (2014): «Dieudonné desde los lentes de la izquierda blanca o cómo pensar el internacionalismo doméstico», *Parti des Indigènes de la République*, 6 de marzo. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/dieudonne-desde-los-lentes-de-la-izquierda-blanca-o-como-pensar-el-internacionalismo-domestico/> [Consulta: 7/12/2018].

- (2017): *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*, Tres Cantos, Akal.
- , C. GRUPPER, J. LÉVY y P. TÉVANIAN (2004): «Une nouvelle affaire Dreyfus», *Les mots sont importants*, 26 de enero. Disponible en: <http://lmsi.net/Une-nouvelle-affaire-Dreyfus> [Consulta: 9/1/2018].
- BRAH, A. (2011 [1996]): *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- BRAVO LÓPEZ, Fernando (2011): «Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century», *Ethnic and Racial Studies*, 34(4), pp. 556-573.
- (2012): *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona, Bellaterra.
- BRUBAKER, R. (2013): «Categories of Analysis and Categories of Practice: a Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration», *Ethnic and racial studies*, 36 (1), pp. 1-8. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.729674> [Consulta: 3/1/2019].
- BUTLER, J., S. ARONOWITZ, E. LACLAU, J. SCOTT, C. MOUFFE, C. WEST (1992): «Discussion», *October*, 61: *The Identity in Question*, pp. 108-120.
- CABANILLAS, F. (2018): «Nueve temporeras marroquíes denuncian abusos laborales y sexuales en una finca de Almonte», *ElDiario.es*, 4 de junio. Disponible en: https://www.eldiario.es/andalucia/huelva/temporeras-marroquies-denuncian-laborales-Almonte_0_778672920.html [Consulta: 22/12/2018].
- CACHÓN, L. (2003): «La inmigración en España», *Migraciones*, 14, pp. 219-304.
- (2008): «Las bases sociales de los nuevos racismos», en J. García Roca y J. Lacomba (eds.), *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*, Barcelona, Bellaterra, pp. 797-810.
- CALLINICOS, G. (2004): «The European Radical Left Tested Electorally», *International Viewpoint*, 9 de diciembre. Disponible en: <http://www.internationalviewpoint.org/spip.php?article10> [Consulta: 11/7/2016].
- CALVÈS, G. (ed.) (1999): *Les politiques de discrimination positive*, París, La Documentation Française.
- CALVO, K., T. GÓMEZ-PASTRANA y L. MENA (2011): «Movimiento 15M: ¿quiénes son y qué reivindican?», *Zoom Político*, 4, pp. 4-17. Disponible en: http://www.fundacionalternativas.org/public/storage/publicaciones_archivos/fce407d9d462447bc40fa9727ee43e40.pdf [Consulta: 3/1/2019].
- CARMONA, P., B. GARCÍA y A. SÁNCHEZ (2012): *Spanish Neocon. La revuelta neoconservadora en la derecha española*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- CARRASCO, S. y J. PÀMIES (2017): «Radicalització i escola: així no», *Ara*, 15 de septiembre. Disponible en: https://www.ara.cat/opinio/Radicalitzacio-escola-aixi-no_0_1870613014.html [Consulta: 11/11/2018].
- CARRETERO, A. (2012): «De la autoorganización a la autogestión», en C. Taibo (coord.), *¡Espabilemos! Argumentos desde el 15-M*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 56-59.

- CARTY, V. (2015): «The Indignados and Occupy Wall Street Social Movements: Global Opposition to the Neoliberalization of Society as Enabled by Digital Technology», *Tamara Journal for Critical Organization Inquiry*, 13 (3), pp. 21-33.
- CASALS MESEGUER, X. (2017): «La evolución de la ultraderecha en España: claves históricas y territoriales», *Análisis del Real Instituto Elcano*, 59/2017, pp. 1-9.
- CASTELLS, M. (1988): *The Informational City: Information, Technology, Economic Restructuring and the Urban-Regional Process*, Oxford, Blackwell.
- CASTRO RUZ, F. (1992): «Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Primer Secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y Presidente de los Consejos de Estado y de Ministros de la República de Cuba, en la sesión inaugural de la Segunda Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, Madrid, España, el 23 de julio de 1992», *Discursos e intervenciones del Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Presidente del Consejo de Estado de la República de Cuba*. Disponible en: <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1992/esp/f230792e.html> [Consulta: 23/8/2017].
- CASALMIGLIA BLANCAFORT, H. y A. TUSÓN VALLS (1999): *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, Barcelona, Ariel.
- CASSEN, B. (2005): «Ces altermondialistes en perte de repères», *Attac Pays d'Aix*, 26 de enero. Disponible en: <https://local.attac.org/13/aix/spip.php?article406> [Consulta: 11/7/2016].
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2015): *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, México. D. F., Akal.
- CATALUNYA EN COMÚ-PODEM (2017): *Programa electoral*. Disponible en: http://catalunyaencomupodem.cat/content/uploads/2017/12/PROGRAMA-ELECTORAL_cast.pdf [Consulta: 4/7/2018].
- CÉSAIRE, A. (2006 [1950]): *Discurso sobre el colonialismo*, Tres Cantos, Akal.
- CHARB (2015): *Lettre aux escrocs de l'islamophobie qui font le jeu des racistes*, París, Libro.
- CIS (2016): *Estudio n° 3161. Actitudes hacia la inmigración (IX)*, noviembre-diciembre. Disponible en: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3160_3179/3161/Es3161_mapa_pdf.html [Consulta: 13/12/2018].
- (2018a): *Barómetro de septiembre 2018. Avance de resultados. Tabulación por recuerdo de voto y escala de ideología política. Estudio n° 3223*. Disponible en: http://datos.cis.es/pdf/Es3223rei_A.pdf [Consulta: 23/11/2018].
- (2018b): *Estudio n° 3226. Barómetro de octubre 2018*. Disponible en: http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=14430 [Consulta: 13/12/2018].
- COHEN, S. (1972): *Folk Devils and Moral Panics*, Londres, MacGibbon & Kee.
- COLAU, A. (2012): «El derecho a la vivienda del 99 por ciento», en C. Taibo (coord.), *¡Espabilemos! Argumentos desde el 15-M*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 46-50.
- COLECTIVO IOÉ (1995): *Discursos de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la alteridad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

- COLECTIVO LA PROSPE (2014): *La Prospe, Escuela Viva. 40 años construyendo cultura popular, 1973-2013*, Madrid, Queimada.
- COLECTIVO MADRILONIA (2012): «Cuando la gente reinventa la política: lenguajes y actitudes del movimiento 15-M», en J. Fernández, C. Sevilla y M. Urbán (eds.), *¡Ocupemos el mundo! Occupy the world!*, Barcelona, Icaria, pp. 53-65.
- COLINO, C. (2009): «Racismo», en R. Reyes (dir.), *Diccionario crítico de ciencias sociales: terminología científico-social*, 4, Madrid/México D. F., Plaza y Valdés, pp. 2610-2616.
- COMESAÑA, J. M. (1998): *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*, Buenos Aires, Eudeba.
- COMMISSION DE LA NATIONALITÉ (1988): *Être Français aujourd'hui et demain. Rapport de la Commission de la nationalité présenté par M. Marceau Long, président, au Premier ministre*, t. I, París, Union générale d'Éditions.
- COMPROMÍS, PODEMOS y ESQUERRA UNIDA PAÍS VALENCIÀ (2016), *1000 Propostes per al canvi. Programa eleccions generals 2016*. Disponible en: http://alavalenciana.org/public/files/programa_val.pdf [Consulta: 15/12/2018].
- COQUERY-VIDROVITCH, J. (2007): «Histoire du monde, histoire de l'Afrique, histoire de France», en P. J. Hountondji (dir.), *La rationalité, une ou plurielle ?*, Dakar, Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, pp. 114-129.
- CORBIN, H. (1964): *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard.
- COSER, L. A. (1961 [1956]): *Las funciones del conflicto social*, México D. F., FCE.
- CRENSHAW, K. (1991): «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1241-1299.
- CRUELLS, M. y S. EZQUERRA (2015): «Procesos de voluntad democratizadora: La expresión feminista en el 15-M», *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 14 (1), pp. 42-60.
- y S. RUIZ-GARCÍA (2014): «Political Intersectionality Within the Spanish Indignados Social Movement», en L. M. Woehrle (ed), *Intersectionality and Social Change, Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 37, Bingley: Emerald Group Publishing Limited, pp. 3-25.
- CUARTO PODER (2018): «Concentraciones en toda España para apoyar a las trabajadoras de la fresa de Huelva», *Cuarto Poder*, 16 de junio. Disponible en: <https://www.cuartopoder.es/economia/2018/06/16/concentraciones-en-toda-espana-para-apoyar-a-las-trabajadoras-de-la-fresa-de-huelva/> [Consulta: 22/12/2018].
- CUBELOS GALLARDO, F. J. (2016): «Lo que diga la asamblea. El ritual político como fetiche en tiempos de crisis», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 48 (2), pp. 61-75.
- CUP (2017): *21D dempeus! Programa polític de la CUP-CC. Eleccions del 21 de desembre de 2017*. Disponible en: http://cup.cat/sites/default/files/programaelectora_lcup21d.pdf [Consulta: 4/7/2018].
- DANCYGIER, R. M. (2017): *Dilemmas of Inclusion. Muslims in European Politics*, Princeton, Princeton University Press.

- (2018): «Muslim Voters and the European Left. When Inclusion Leads to Populism», *Foreign Affairs*, 6 de febrero. Disponible en: <https://www.foreignaffairs.com/articles/europe/2018-02-06/muslim-voters-and-european-left> [Consulta: 12/3/2018].
- DANIUS, S. y S. JONSSON (1993): «An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak», *Boundary 2*, 20 (2), pp. 24-50.
- DAVIES, C. A. (2002): *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, Nueva York, Routledge.
- DAVIS, A.Y. (2004 [1981]): *Mujeres, raza y clase*, Tres Cantos, Akal.
- DEI, G. J. S. (1999b). «The Denial of Difference: Reframing Anti-Racist Praxis», *Race Ethnicity and Education*, 2 (1), pp. 17-38.
- DEL PALACIO MARTÍN, J. y RICO MOTOS, C. (2017): «Introducción», *Revista Española de Ciencia Política*, 44, pp. 211-217. Disponible en: <https://doi.org/10.21308/recp.44.08> [Consulta: 3/1/2019].
- DEL RÍO, E. (2004): «El hiyab», *Página Abierta*, 149, pp. 40-45. Disponible en: <http://www.pensamientocritico.org/eugrio0604.htm> [Consulta: 2/3/2018].
- (2012): *De la indignación de ayer a la de hoy. Transformaciones ideológicas en la izquierda alternativa en el último medio siglo en Europa occidental*, Madrid, Talasa.
- DELGADO, J. M. y M. GUTIÉRREZ (1994), «La teoría de la observación», en J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, pp. 141-154.
- DENSCOMBE, M. (2010): *The Good Research Guide for Small-Scale Social Research Projects*, 4.^a ed., Maidenhead, Open University Press.
- DERECHOS PARA TOD@S (2001): «Breve historia de un encierro (en el Colegio Mayor Chaminade, de Madrid)», *Derechos para Tod@s*, 3, febrero-marzo-abril. Disponible en: <https://www.nodo50.org/derechosparatodos/DerechosRevista/Derechos3-Encierro.htm> [Consulta: 1/12/2018].
- (2003a): «Por el derecho al voto de tod@s l@s ciudadan@S», *Derechos para Tod@s*, 14, abril-mayo. Disponible en: <https://www.nodo50.org/derechosparatodos/DerechosRevista/Derechos14-Derecho.htm> [Consulta: 1/12/2018].
- (2003b): «Valoración sobre los dos años de la ley de Extranjería», *Derechos para Tod@s*, Disponible en: <https://www.nodo50.org/derechosparatodos/DerechosRevista/Derechos14-DpT.htm>
- DESRUÉS, T. y M. PÉREZ YRUELA (2007): *Opinión de los españoles en materia de racismo y xenofobia, 2006*, Madrid, Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- (2006): *Opinión de los españoles en materia de racismo y xenofobia, 2005*, Madrid, Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

- (2008): *Percepciones y actitudes hacia el islam y los musulmanes en España. Avance de resultados (versión preliminar)*, Madrid, Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- DEVI, P. (2012): «Mujeres sin hombres y peces sin bicicletas. Mirando hacia atrás: experiencias de Autonomía y Feminismo», en F. Salamanca y G. Wilhelmi, *Tomar y hacer en vez de pedir y esperar. Autonomía y movimientos sociales, Madrid, 1985-2011*, Madrid, Confederación Sindical Solidaridad Obrera, pp. 9-34.
- DIARIO DE MADRID (2018): «La alcaldesa prepara con los colectivos senegaleses una próxima visita a Lavapiés. Carmena subraya su compromiso para que tengan trabajo y derechos», *Diario de Madrid*, 26 de marzo. Disponible en: <https://diario.madrid.es/blog/notas-de-prensa/la-alcaldesa-prepara-con-los-colectivos-senegaleses-una-proxima-visita-a-lavapiés> [Consulta: 371/2018].
- DÍEZ NICOLÁS, J. y M. J. RAMÍREZ LAFITA (2001): *La voz de los inmigrantes*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- DIRECCIÓN GENERAL DE COMERCIO Y EMPRENDIMIENTO (2018): «Campaña contra la venta ambulante ilegal y de falsificaciones», en *Portal web de Comercio y Emprendimiento*, 2 de octubre. Disponible en: <https://www.madridemprende.es/es/noticias/NewsModule/displayNewsSeo/campa-a-contra-la-venta-ambulante-ilegal-y-de-falsificaciones-88d8106fc4f404adff39f90a4f8194ae/a1e68e17934928aa18a4ef4fdc33060d/> [Consulta: 22/12/2018].
- DOMÍNGUEZ, C. V. (2012): «Fragmentación, red, autonomía», en F. Salamanca y G. Wilhelmi, *Tomar y hacer en vez de pedir y esperar. Autonomía y movimientos sociales, Madrid, 1985-2011*, Madrid, Confederación Sindical Solidaridad Obrera, pp. 51-71.
- DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ-PINILLA, M. (2009): «Obrero masa-obrero social», en R. Reyes (dir.), *Diccionario crítico de ciencias sociales: terminología científico-social*, 3, Madrid/México D. F., Plaza y Valdés, pp. 2248-2255.
- , M. A. MARTÍNEZ y E. LORENZI (2010): *Okupaciones en movimiento. Derivas, estrategias y prácticas*, Ciempozuelos, Tierradenadie.
- DOUHAIBI ARRAZOLA, A. N. (2017): «Protocol contra la radicalització islamista: joventut sota vigilància i sospita», *El Diari de l'Educació*, 5 de mayo. Disponible en: <http://diarieducacio.cat/protocol-contra-radicalitzacio-islamista-joventut-vigilancia-sospita/> [Consulta: 12/11/2018].
- EAGLETON, T. (1997 [1995]): *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós.
- ECO, U. (1993 [1979]): *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, 3.^a ed., Barcelona, Lumen.
- EFE (2018): «Madrid distribuirá en julio la "tarjeta de vecindad" para inmigrantes sin papeles», *20 Minutos*, 18 de junio. Disponible en: <https://www.20minutos.es/noticia/3371621/0/madrid-distribuir-a-en-julio-la-tarjeta-de-vecindad-para-inmigrantes-irregulares/#xtor=AD-15&xts=467263> [Consulta: 18/6/2018].
- y EUROPA PRESS (2016), «El Ayuntamiento de Madrid estudia destinar 9.500 metros cuadrados de cementerio para ritos musulmanes», *El Mundo*, 15 de marzo.

- Disponible en: <https://www.elmundo.es/madrid/2016/03/15/56e7ec31268e3e56458b4624.html> [Consulta: 15/3/2016].
- EH BILDU (2016): *Hemen eta orain. Denon herria. Aquí y ahora. Un país compartido* [vascas 2016]. Disponible en: <http://ehbildu.eus/programa/2016/gobernu-programa-laburpena.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- EL PAÍS (2001): «Fernández-Miranda dice que es más fácil integrar a católicos practicantes», *El País*, 12 de marzo. Disponible en: https://elpais.com/diario/2001/03/12/espana/984351616_850215.html [Consulta: 3/1/2019].
- EL SALTO (2018): «Movilizaciones tras el archivo de la causa de las temporeras marroquíes», *El Salto*, 17 de diciembre. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/migracion/archiva-causa-temporareas-jornaleras-marroquies-movilizaciones> [Consulta: 22/12/2018].
- ELAHI, F. y O. KHAN (2017): «Introduction: What is Islamophobia?», en Runnymede Trust, *Islamophobia: Still a challenge for us*, Londres, Runnymede Trust, pp. 5-12.
- ELIAS, N. (2003): «Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros», *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 104, pp. 219-251.
- y J. L. SCOTSON (2016 [1965]): *Establecidos y marginados: una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*, Tres Cantos, Siglo XXI.
- ELORDUY, P. (2018): «Tristeza y rabia tras la muerte de Mame Mbaye en Lavapiés», *El Salto*, 16 de marzo. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/fronteras-internas/sindicato-manteros-convoca-concentraciones-denunciar-muerte-mame-mbaye> [Consulta: 22/12/2018].
- EN COMÚ PODEM (2016): *Programa electoral. Elecciones generales. 26 junio 2016*. Disponible en: https://www.aepsal.com/wp-content/uploads/2016/06/PROGRAMA-ELECTORAL_2016_cast.pdf [Consulta: 4/7/2018].
- EN MAREA (2016): *Un país xusto*. Disponible en: <https://enmarea.gal/web2017/download/2732/> [Consulta: 4/7/2018].
- ENGELS, F. (1972 [1894]): «Contribution à l'histoire du christianisme primitif», en K. Marx y F. Engels, *Sur la religion. Textes choisis traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli*, París, Éditions Sociales, pp. 310-338.
- ERC (2017): *Eleccions al Parlament 2017. Programa electoral*. Disponible en: <https://www.esquerra.cat/parlament2017/programa.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- ESCANDELL, X. y A. M. CEOBANU (2009): «When Contact with Immigrants Matters: Threat, Interethnic Attitudes, and Foreigner Exclusionism in Spain's Comunidades Autónomas», *Ethnic and Racial Studies*, 32 (1), pp. 44-69.
- EUiA (2016): *7ª Asamblea Nacional d'EUiA*. Disponible en: https://www.sempreaesquerra.cat/wp-content/uploads/2016/11/2345_maqueta_doc_final_7a.pdf [Consulta: 4/7/2018].
- EUROBARÓMETRO (2015): *Parlametro 2015*. Disponible en: <http://www.europarl.europa.eu/at-your-service/es/be-heard/eurobarometer/2015-parlemeter> [Consulta: 3/1/2018].
- EUROPA PRESS (2018a): «Intentan recaudar fondos para repatriar el cadáver de Mame Mbaye a Senegal», *Diario de Avisos*, 16 de marzo. Disponible en:

- <https://diariodeavisos.lespanol.com/2018/03/intentan-recaudar-fondos-para-repatriar-el-cadaver-de-mame-mbaye-a-senegal/> [Consulta: 17/3/2018].
- (2018b): «El juez cita a la edil madrileña Rommy Arce el 4 de mayo por injurias y calumnias contra la Policía Municipal», *Europa Press*, 16 de abril. Disponible en: <https://www.europapress.es/madrid/noticia-juez-cita-arce-mayo-injurias-calumnias-contr-policia-20180416150147.html> [Consulta: 17/4/2018].
- (2018c) «Los musulmanes detectan un "aumento" de la islamofobia en España "de grupos pequeños" con 94 incidentes en 2017», *Europa Press*, 22 de noviembre. Disponible en: <https://www.europapress.es/sociedad/noticia-musulmanes-detectan-aumento-islamofobia-espana-grupos-pequenos-94-incidentes-2017-20181122134932.html> [Consulta: 22/11/2018].
- EZQUERRA, S. (2012): «Nuevos horizontes del 15-M: hacia una perspectiva estratégica», en J. Fernández, C. Sevilla y M. Urbán (eds.), *¡Ocupemos el mundo! Occupy the world!*, Barcelona, Icaria, pp. 41-51.
- FAIRCLOUGH, N. (1992): *Discourse and social change*, Cambridge, Polity Press.
- (1995): *Critical Discourse Analysis: the Critical Study of Language*, Londres, Longman.
- y R. WODAK (2001 [1997]): «Análisis crítico del discurso», en T. Van Dijk (comp.), *El discurso como interacción social*, Barcelona, Gedisa, pp. 367-404.
- FALLACI, O. (2002 [2001]): *La rabia y el orgullo*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- FANON, F. (2009 [1952]): *Piel negra, máscaras blancas*, Tres Cantos, Akal.
- FASSIN, É. (2006): «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations», *Multitudes*, 26, pp. 123-131. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-3-page-123.htm> [consulta: 4/7/2018].
- FAVELL, A. (1998): «The Europeanisation of immigration politics», *EIoP. European Integration online Papers*, 2 (10) N° 10. Disponible en: <http://eiop.or.at/eiop/texte/1998-010a.htm> [Consulta: 3/1/2019].
- FCE Y CEDRI (2000): *El Ejido, tierra sin ley*, Basilea, Foro Cívico Europeo/Comité Europeo de Defensa de los Refugiados e Inmigrantes.
- FEDERICI, S. (2010 [2004]): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- FEAGIN, J. R., H. VERA y P. BATUR (2001): *White Racism*, 2.^a ed., Londres/Nueva York, Routledge.
- FEKETE, L. (2001): «The Emergence of Xeno-Racism», *Institute of Race Relations*. Disponible en: <http://www.irr.org.uk/news/the-emergence-of-xeno-racism/> [Consulta: 3/1/2019].
- (2009): *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe* [ebook], Londres, Pluto Press.
- FELLA, S. y C. RUZZA, C. (2012): «Introduction: Anti-Racist Movements in the European Union: Between National Specificity and Europeanisation», en S. Fella, C. Ruzza, L. Mathieu y M. Gómez-Reino (eds.), *Anti-Racist Movements in the EU: Between Europeanisation and National Trajectories*, Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 1-31.

- FERNÁNDEZ, J., C. SEVILLA y M. URBÁN (eds.) (2012): *¡Ocupemos el mundo! Occupy the world!*, Bacerlona, Icaria.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, I. (2005): *El modelo de intervención en el centro histórico madrileño: sobre la «Revitalización de Lavapiés» (1997-2004)*. Disponible en: https://sindominio.net/labiblio/documentos/rehabilitacion_lavapiés.pdf [consulta: 4/7/2018].
- FERNÁNDEZ DURÁN, R. (1996): *La explosión del desorden: la metrópoli como espacio de la crisis global*, 3.^a ed., Madrid, Fundamentos.
- FELLA, S. y C. RUZZA (2012): «Introduction: Anti-Racist Movements in the European Union: Between National Specificity and Europeanisation», en S. Fella, C. Ruzza, L. Mathieu y M. Gómez-reino (eds.), *Anti-Racist Movements in the EU: Between Europeanisation and National Trajectories*, Hampshire, Palgrave Macmillan, pp. 1-31.
- FERNÁNDEZ RIQUELME, S. (2017): «Mundialistán. Semántica histórica de los conflictos geopolíticos en la era de la globalización», *Historia Digital*, XVII (29), pp. 6-32.
- FINKELSTEIN, N. (2002 [2000]): *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Tres Cantos, Siglo XXI.
- FLESLER, D. (2001): «De la inmigración marroquí a la invasión mora: discursos pasados y presentes del (des)encuentro entre España y Marruecos», *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 5, pp. 73-88.
- FLORES, R. D. (2015): «The Resurgence of Race in Spain: Perceptions of Discrimination among Immigrants», *Social Forces*, 94 (1), pp. 237-269.
- FOMINAYA, C. F. (2015): «Debunking Spontaneity: Spain's 15-M/Indignados as Autonomous Movement», *Social Movement Studies*, 14 (2), pp. 142-163.
- FOUCAULT, M. (2004 [1970]): *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets.
- FRAENKEL, E. (1941): *The Dual State. A Contribution to the Theory of Dictatorship*, Nueva York, Oxford University Press.
- FRANCO BAHAMONDE, F. (1941) *Habla el Caudillo*. Gijón, Luz.
- FRANKENBERG, R. (1993): *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- FRANZÉ, J. (2017): «La trayectoria del discurso de Podemos: del antagonismo al agonismo», *Revista Española de Ciencia Política*, 44, pp. 219-246. Disponible en: <https://doi.org/10.21308/recp.44.09> [Consulta: 3/1/2018].
- FREDRICKSON, G. M. (2002): *Racism: A Short History*, Oxford/Princeton, Princeton University Press.
- FREEMAN, J. (2003 [1972]): «La tiranía de la falta de estructuras», *Rebelión*, 13 de junio. Disponible en: <https://www.rebelion.org/hemeroteca/mujer/030613freeman.htm> [Consulta: 20/9/2018].
- FRÉGOSI, F. y K. MOHSEN-FINAN (2005): *Religion et politique au Maghreb : les exemples tunisien et marocain*, Policy Paper 11, marzo, París, IFRI.
- FUCHS, B. (2011 [2009]): *Una nación exótica: maurofilia y construcción de España en la temprana Edad Moderna*, Madrid, Polifemo.

- FUNDACIÓN FOESSA (2014): *VII Informe sobre exclusión y desarrollo social en España 2014*, Madrid, Fundación FOESSA/Cáritas Española Editores.
- GALCERÁN, M. (2016): *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- (2018): «El municipalismo en Madrid: por una candidatura de "los peores"», *El Salto*, 16 de noviembre. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/tribuna/municipalismo-madrid-candidatura-los-peores> [Consulta: 17/11/2018].
- GALLARDO PAÚLS, B. y S. ENGUIX OLIVER (2016): *Pseudopolítica: el discurso político en las redes sociales*, València, Universitat de València.
- GALLEGU-DÍAZ, S. (2009): «La ideología del velo», *El País*, 20 de septiembre. Disponible en: https://elpais.com/diario/2009/09/20/domingo/1253417435_850215.html [Consulta: 3/1/2019].
- GANDARILLA, J. G. (coord.) (2016): *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México D. F., Akal.
- GARCÉS, H. F. (2016): «La "nueva izquierda" ante el espejo racializado», *Diagonal*, 21 de mayo. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/global/30294-la-nueva-izquierda-ante-espejo-racializado.html> [Consulta: 12/3/2018].
- (2017a): «La izquierda y el racismo: cegueras y reacciones», *El Salto*, 17 de marzo. Disponible en: <https://saltamos.net/la-izquierda-y-el-racismo-cegueras-y-reacciones/> [Consulta: 22/12/2018].
- (2017b): «Límites modernos, pedagogías decoloniales», *El Salto*, 21 de abril. Disponible en: <https://saltamos.net/limites-modernos-pedagogias-decoloniales/> [Consulta: 22/12/2018].
- (2017c): «Decolonizar el antirracismo moral, abrir paso al antirracismo político», *El Salto*, 11 de julio. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/derechos-humanos/decolonizar-el-antirracismo-moral-abrir-paso-al-antirracismo-politico> [Consulta: 22/12/2018].
- (2017d): «Construir la alianza antirracista», *El Salto*, 8 de octubre. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/racismo/construir-alianza-antirracista> [Consulta: 22/12/2018].
- GARCÍA, J. (2018): «La tarjeta de vecindad de Madrid solo llega a cien migrantes», *20 Minutos*, 20 de noviembre. Disponible en: <https://www.20minutos.es/noticia/3495842/0/tarjeta-vecindad-atasca-madrid-ayuntamiento/> [Consulta: 20/11/2018].
- GARCÍA, A., A. VIVES, C. EXPÓSITO, S. PÉREZ-RINCÓN, L. LÓPEZ, G. TORRES y E. LOSCOS (2012): «Velos, burkas... moros: estereotipos y exclusión de la comunidad musulmana desde una perspectiva de género», *Investigaciones Feministas*, 2, pp. 283-298. Disponible en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2011.v2.38556 [Consulta: 5/1/2019].
- GARCÍA CANCLINI, N. (1984): «Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular», *Nueva Sociedad*, 71, pp. 69-78.
- GARCÍA ESPÍN, P. (2012). «El 15M: de vuelta al barrio como espacio de lo político», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 7, pp. 291-310.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, J. (2018) : «Pensar jondo: ¿qué significa descolonizar Andalucía?», *El Salto*, 2 de diciembre. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/pensar-jondo>

- [jondo-descolonizando-andalucia/pensar-jondo-que-significa-descolonizar-andalucia](#) [Consulta: 3/1/2018].
- GARCÍA INDA, A. (2001): «Introducción. La razón del derecho: entre habitus y campo», en P. Bourdieu, *Razón, derecho y clases sociales*, 2.^a ed., Bilbao, Desclée de Brouwer, pp. 9-60.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2017): «España y al-Andalus, una vez más», *InfoLibre*, 25 de agosto. Disponible en: https://www.infolibre.es/noticias/opinion/plaza_publica/2017/08/24/espana_andalus_una_vez_mas_68875_2003.html [Consulta: 25/8/2017].
- GARZÓN, A. (2016): «¡Digamos adiós a la izquierda pija!», *ElDiario.es*, 12 de noviembre. Disponible en: https://www.eldiario.es/tribunaabierta/Digamos-adios-izquierda-pija_6_579602050.html [Consulta: 12/3/2018].
- GEDDES, A. (2003): *The Politics of Migration and Immigration in Europe*, Londres, SAGE.
- GEISSER, V. (2003): *La nouvelle islamophobie*, París, Seuil.
- (2012a): «Islamofobia: ¿una especificidad francesa en Europa?», en G. Martín Muñoz y R. Grosfoguel (eds.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa Árabe, 2012, pp. 61-73.
- (2012b): «La "question musulmane" en France au prisme des sciences sociales», *Cahiers d'études africaines*, 206-207. Disponible en: <https://journals.openedition.org/etudesaficaines/17041> [Consulta: 16/11/2018].
- GENERALITAT DE CATALUNYA (2015), *Prevenió, Detecció i Intervenció de Processos de Radicalització als Centres Educatius*. Disponible en: <http://educacio.gencat.cat/documents/PC/ProjectesEducatius/PRODERAI-CE.pdf> [Consulta: 11/09/2018].
- GIL, S. L. (2011): *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- GIL BENUMEYA, R. (1953): *Andalucismo africano*, Madrid, CSIC.
- GIL-BENUMEYA FLORES, D. (2016a): «No se integran ni después de muertos», *Webislam*, 17 de marzo. Disponible en: https://www.webislam.com/articulos/109429-no_se_integran_ni_despues_de_muertos.html [Consulta: 15/11/2018].
- (2016b): «Reseña de KARVALA, David (ed.) (2016), *Combatir la islamofobia: una guía antirracista*, Barcelona: Icaria (colección Más Madera)», *REIM. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 20, pp. 203-206.
- (2017): «Veinticinco años de intervención cultural española en Marruecos, a través de la mirada de Rodolfo Gil Grima (1968-1992)», *Norba. Revista de Historia*, 29-30, pp. 215-237. Disponible en: <http://dehesa.unex.es/handle/10662/7555> [Consulta: 15/11/2018].
- (2018a): «Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia», *REIM. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, pp. 49-70. Disponible en: <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.004> [Consulta: 15/11/2018].
- (2018b): «España y lo moro: ambigüedades coloniales y políticas», *Viento Sur*, 160, pp. 45-56. Disponible en: <https://vientosur.info/spip.php?article14324> [Consulta: 15/11/2018].

- GOIKOLEA AMIANO, I. (2013): «Conversas al islam: agencia, piedad y feminismo», *Pikara Magazine*, 30 de julio. Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2013/07/c-onversas-al-islam-agencia-piedad-y-feminismo-2/> [Consulta: 28/12/2018].
- GOLDBERG, D. T. (2009): *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*, Malden, Blackwell.
- GÖLE, N. (2007 [2005]): *Interpenetraciones: el islam y Europa*, Barcelona, Bellaterra.
- GÓMEZ, L. (2014): «Dar la voz para quitarla. Islamofobia y musulmanes esclarecidos en España», en Á. Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 45-77.
- GÓMEZ-REINO, M. (2012): «Fighting Denial: New Anti-Racist Mobilisation in Spain», en S. Fella, C. Ruzza, L. Mathieu y M. Gómez-reino (eds.), *Anti-Racist Movements in the EU: Between Europeanisation and National Trajectories*, Hampshire, Palgrave Macmillan, pp. 158-181.
- GONZÁLEZ-ALLENDE, I. (2010): «Masculinities in Conflict: Representations of the Other in Narrative during the Spanish Civil War», *Hispanic Research Journal*, 11 (3), pp. 193-209.
- GONZÁLEZ ENRÍQUEZ, C. (2017): «La excepción española: el fracaso de los grupos de derecha populista pese al paro, la desigualdad y la inmigración», *Documento de Trabajo 7/2017*, Madrid, Real Instituto Elcano, pp. 1-41.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, I. (2007): «La "hermandad hispano-árabe" en la política cultural del franquismo (1936-1956)», *Anales de Historia Contemporánea*, 23, pp. 183-197.
- y B. AZAOLA PIAZZA (2015): «La red de centros culturales de España en el mundo árabe: los orígenes», en M. Hernando de Larramendi, I. González González y B. López García (eds.): *El Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Orígenes y evolución de la diplomacia pública española hacia el mundo árabe*, Madrid, AECID, pp. 217-231.
- GOTANDA, N. (1991): «A Critique of "Our Constitution is Color-Blind"», *Stanford Law Review*, 44, pp. 1-68.
- GOYTISOLO, J. (1981): «Cara y cruz del moro en nuestra literatura», *Leviatán: Revista de Pensamiento Socialista*, 4, pp. 87-96.
- (2010): «La soledad de Américo Castro» [en línea], en Julio Rodríguez Puértolas (dir.), *El pensamiento de Américo Castro. La tradición corregida por la razón*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-pensamiento-de-americo-castro-la-tradicion-corregida-por-la-razon--0/html/59a331f7-5fa5-495f-a76b-5faaf159cfbf_66.html#I_5 [Consulta: 18/8/2017].
- GRAMSCI, A. (1975) *Quaderni dal Carcere*, 6 vols., Roma, Istituto Gramsci.
- GREENFIELD, D. (2013): «Margaret Thatcher on Immigration: "We Do Have to Hold Out the Prospect of an End to Immigration"», *Frontpage Mag*. Disponible en: <https://www.frontpagemag.com/point/185045/margaret-thatcher-immigration-we-do-have-hold-out-daniel-greenfield> [Consulta: 29/12/2017].
- GRILLO, R. (2007): «An Excess of Alterity? Debating Difference un a Multicultural Society», *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), pp. 979-998.

- GROSGOUEL, R. (2008): «La longue intrication entre islamophobie et racisme dans le système mondial moderne/colonial/patriarcal», en M. Mestiri, R. Grosfoguel y E. Y. Soum (eds.), *Islamophobie dans le Monde Moderne*, París, IIIT France/UC-Berkeley, pp.
- (2009): «Izquierdas e Izquierdas Otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de la nuevas izquierdas descoloniales», *Tabula Rasa*, 11, julio-diciembre. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892009000200001&script=sci_arttext&tlng=en [Consulta: 12/3/2018].
- (2012a): «Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales», en G. Martín Muñoz y R. Grosfoguel (eds.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa Árabe, 2012, pp. 47-60.
- (2012b): «El concepto de racismo de Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del Ser o desde la zona del No-ser?», *Tabula rasa*, 16, pp. 79-102.
- GUASCH, O. (1997): *Observación participante*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- GUATTARI, F. y ROLNIK, S. (2006 [2005]): *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- GUÉNIF-SOUILAMAS, N. (2006): «The Other French Exception: Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France», *French Politics, Culture & Society*, 24 (3), pp. 23-41
- GUERRA, P. (2018): «Por qué las comunidades migrantes y racializadas marchamos el 11N», *ElDiario.es*, 6 de noviembre. Disponible en: https://www.eldiario.es/tribunaabierta/comunidades-migrantes-racializadas-marchamos_6_832976723.html [Consulta: 6/11/2018].
- GUEYE, M. (2018): «Otra miserable campaña racista del Ayuntamiento de Madrid», *Poder Popular*, 17 de diciembre. Disponible en: <https://poderpopular.info/2018/12/17/otra-miserable-campana-racista-del-ayuntamiento-de-madrid/> [Consulta: 22/12/2018].
- GUMBRECHT, H.-U. (2010): «Américo Castro y la historia de los debates sobre la identidad española», *Iberoamericana*, 38, pp. 99-102.
- GUPTA, A., y J. FERGUSON (1997): «Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference», en A. Gupta y J. Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Londres, DUP, pp. 33-51.
- HAJJAT, A. y M. MOHAMMED (2016): *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, París, La Découverte.
- HALIMI, S. (2016a): «¿Porqué [sic] los pobres votan a la derecha?», *Viento Sur*, 27 de julio. Disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article11554> [Consulta: 12/3/2018].
- (2016b): «Ahmadinejad, mon héros», *Le Monde Diplomatique*, agosto, p. 26. Disponible en: <https://www.monde-diplomatique.fr/2016/08/HALIMI/56087> [Consulta: 12/3/2018].
- HALL, S. (1991): «Old and New Identities, Old and New Ethnicities», en A. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*, Londres, Macmillan, pp. 41-68.

- HALLIDAY, F. (1999): «'Islamophobia' Reconsidered», *Ethnic and Racial Studies*, 22 (5), pp. 892-902.
- HAMIDO, M. (2018): «Fuego valyrio. Carta a Podemos», *No Nos Tapanán*, 9 de noviembre. Disponible en: <https://nonostaparanblog.wordpress.com/2018/11/09/fuego-valyrio-carta-a-podemos/> [Consulta: 9/11/2018].
- HANCOCK, A. M. (2007): «Intersectionality as a normative and empirical paradigm», *Politics and Gender*, 3 (2), pp. 248-254.
- HARAWAY, D. (1988): «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies*, 14 (3), pp. 575-599.
- HARMAN, C. (1994): «The Prophet and the proletariat», *International Socialism Journal*, 64, otoño. Disponible en: <https://www.marxists.org/archive/harman/1994/xx/islam.htm> [Consulta: 3/1/2019].
- (2001 [1994]: *Islam, imperialismo y resistencia*, Barcelona, Izquierda Revolucionaria. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/harman/1994/002.htm> [Consulta: 3/1/2019].
- HARVEY, D. (2004 [2003]): *El nuevo imperialismo*, Tres Cantos, Akal.
- HAYA, V. (2018): *Descolonizar a Jesucristo*, México D. F., Akal.
- HAYEK, C. (2017): «Comment Assad est devenu " le blanc " de l'extrême-droite occidentale», *L'Orient/Le Jour*, 15 de agosto. Disponible en: <https://www.lorientlejour.com/article/1067327/comment-assad-est-devenu-le-blanc-de-lextreme-droite-occidentale.html> [Consulta: 12/3/2018].
- HECKING, K. (2013): «Kohl Wanted Half of Turks Out of Germany», *Spiegel Online*, 1 de agosto. Disponible en: <http://www.spiegel.de/international/germany/secret-minutes-chancellor-kohl-wanted-half-of-turks-out-of-germany-a-914376.html> [Consulta: 6/1/2018].
- HÉRICORD, A., S. KHIARI y L. LÉVY (2012): «Reponses à quelques objections. À propos des réactions suscitées par un appel anticolonialiste», en Houria Bouteldja y Sadri Khiari (eds.), *Nous sommes les indigènes de la République*, París, Amsterdam, pp. 39-58.
- HERNÁNDEZ, E. (2017a): «¿Qué hacemos con los nuestros? El gran dilema de la izquierda», *El Confidencial*, 22 de junio. Disponible en: https://blogs.elconfidencial.com/espana/postpolitica/2017-06-22/que-hacemos-nuestros-gran-dilema-izquierda_1403884/ [Consulta: 12/3/2018].
- (2017b): «Entrevista con Alberto Garzón: "Los votantes de la izquierda son las clases medias ilustradas, no los obreros"», *El Confidencial*, 21 de octubre. Disponible en: https://blogs.elconfidencial.com/espana/postpolitica/2017-06-13/constemocion-mocion-podemos-texto-apoyo-telegram-ridiculizar_1398190/ [Consulta: 12/3/2018].
- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (2001): «Imágenes del islam en la España de hoy», en José M.^a Martí Sánchez y Santiago Catalá Rubio (coords.): *El islam en España: historia, pensamiento, religión y derecho. Actas del Primer Encuentro sobre Minorías Religiosas. Cuenca, 21-22 de marzo de 2000*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 63-73.

- HERRANZ, K. y N. BASABE (1999): «Identidad nacional, ideología política y memoria colectiva», *Psicología Política*, 18, pp. 31-47.
- HERRERO, Y. (2010): «Mujeres, feminismo y 15-M», en C. Taibo (coord.), *¡Espabilemos! Argumentos desde el 15-M*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 18-21.
- HIERRO, L. (2018): «¿Por qué no vale el activismo antirracista de los blancos?», *El País*, 5 de noviembre. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2018/11/05/migrados/1541413304_312762.html [Consulta: 5/11/2018].
- HILL COLLINS, P. y BILGE, S. (2016): *Intersectionality*, Cambridge, Polity Press.
- HITCHENS, C. (2007): *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Nueva York, Twelve Books.
- HOME OFFICE (2004): *Stop & Search Action Team: Interim Guidance*, Londres: Home Office.
- HOPKINS, N. S. (1990): «Engels and Ibn Khaldun / إنغلز وابن خلدون », *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 10: *Marxism and the Critical Discourse* / الماركسية والخطاب النقدي, pp. 9-18.
- HORAT, A. (2004): «Un mundo donde quepan muchos mundos»: concepción política y poética del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)», *Boletín Hispánico Helvético*, 4, otoño, pp. 105-117.
- HOUELLEBECQ, M. (2015): *Sumisión*, Barcelona, Anagrama.
- HUGHEY, M. W. (2012): *White Bound. Nationalists, Antiracists, and the Shared Meanings of Race*, Stanford, Stanford University Press.
- HUNTINGTON, S. P. (1993). «The Clash of Civilizations?». *Foreign Affairs*, 72 (3), pp. 22-49.
- (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster.
- IBARRA, E. (2003): *Los crímenes del odio. Violencia skin y neonazi en España*, Madrid, Temas de Hoy.
- (2009), «Sobre Esteban Ibarra», *Esteban Ibarra*, 30 de diciembre. Disponible en: <http://www.estebanibarra.com/acerca-de/> [Consulta: 1/11/2018].
- INE (2017): *Población extranjera por nacionalidad, sexo y año*. Madrid, Instituto Nacional de Estadística. Disponible en: <http://www.ine.es/jaxi/Tabla.htm?path=/t20/e245/p08/l0/&file=02005.px&L=0> [Consulta: 17/12/2018].
- (2018), *Cifras de Población (CP) a 1 de julio de 2018. Estadística de Migraciones (EM). Primer semestre de 2018*, Madrid, Instituto Nacional de Estadística.
- INSEE (2012): *Fiches thématiques. Population immigrée*, París, INSEE. Disponible en: http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/ref/IMMFRA12_g_Flot1_pop.pdf [Consulta: 23/1/2018].
- INTERMEDIAE (2018): «Ayllu. Grupo motor», *Una ciudad muchos mundos*. Disponible en: <https://www.unaciudadmuchosmundos.es/user/433> [Consulta: 3/1/2019].

- IU (2014a): *Comunicado del Área Federal de Migraciones de Izquierda Unida ante la Conmemoración del Día Internacional contra el Racismo y la Xenofobia*. Disponible en: <http://izquierda-unida.es/node/13557> [Consulta: 4/7/2018].
- (2014b): *La criminalización de la pobreza. Comunicado del Área de Migraciones de IU en el Día Internacional de las personas migrantes*. Disponible en: <http://izquierda-unida.es/node/14904> [Consulta: 4/7/2018].
- (2014c): «El Área Federal de Migraciones de Izquierda Unida exige nuevamente el cierre de los CIE y se suma a la denuncia de malos tratos en los mismos». Disponible en: <http://izquierda-unida.es/node/14473> [Consulta: 4/7/2018].
- (2014d): «El Área Federal de Migraciones de IU se congratula de la decisión del Juzgado de Instrucción de Melilla de imputar al mando de la Guardia Civil en Melilla por expulsiones irregulares». Disponible en: <http://izquierda-unida.es/node/14469> [Consulta: 4/7/2018].
- (2015): *Por un nuevo país*. Disponible en: http://izquierda-unida.es/sites/default/files/doc/Programa_Completo_IU_Elecciones_Generales_20D_2015.pdf [Consulta: 4/7/2018].
- (2016): *Estatutos aprobados XI Asamblea de IU*. Disponible en: http://www.izquierda-unida.es/sites/default/files/doc/Estatutos_XI_Asamblea_IU.pdf [Consulta: 4/7/2018].
- (2017): *Informe anual 2017*. Disponible en: <http://www.izquierda-unida.es/sites/default/files/doc/Informe%20anual%202017%20de%20Izquierda%20Unida%20Federal.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- JABARDO VELASCO, M. (2011): «Las lógicas de la inmigración senegalesa en España», *Revista de Derecho Migratorio y Extranjería*, 28, pp. 87-100.
- JÄGER, S. (2003 [2001]): «Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos», en R. Wodak y M. Meyer (comps.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, pp. 61-100.
- JANMOHAMED, A. (1985): «The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature», *Critical Inquiry*, 12 (1), pp. 59-87.
- JENKINS, R. (1966), *Address given on 23 May 1966 to a meeting of the Voluntary Liaison Committees*, Londres, National Council for Civil Liberties.
- JOCILES RUBIO, M. I. (1997): «Nigel Barley y la investigación etnográfica», *Política y Sociedad*, 24, pp. 94-120.
- (1999): «Observación participante y distancia antropológica», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV (2), pp. 5-58.
- JOHANSSON, S. (2017): *The Involuntary Racist. A Study on White Racism Evasiveness amongst Social Movements Activists in Madrid, Spain*, TFM, Linköping, Linköping University.
- JOHSUA, S. (2012): «Islam: ¿Qué posición desde la izquierda?», *Viento Sur*, 19 de noviembre. Disponible en: <https://www.vientosur.info/spip.php?article7442> [Consulta: 5/1/2018].
- JONES, O. (2012 [2011]): *Chavs, La demonización de la clase obrera*, Madrid, Capitán Swing.

- JUHEM, P. (1998): *SOS Racisme, histoire d'une mobilisation «apolitique»*, Nanterre, Université de Nanterre.
- JUVENTUD SIN FUTURO (2017): «Quisieron robarnos el futuro, pero solo nos quitaron el miedo», *ElDiario.es*, 3 de marzo. Disponible en: https://www.eldiario.es/desde-todas-partes/juventud_sin_futuro-15m-exilio-revolucion-precariedad-paro-oficina-precaria-marea_granate-becas_6_618448158.html [Consulta: 3/1/2019].
- JURADO, J. (2018): «Querida Rosalía, disculpe las molestias», *CTXT*, 8 de agosto. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20180801/Firmas/21067/Rosalia-andalucismo-cultura-Jesus-Jurado.htm> [Consulta: 10/9/2018].
- KALE AMENGE (2018): «Quiénes somos», *Kale Amenge*. Disponible en: <https://www.kaleamenge.org/quienes-somos/> [Consulta: 3/1/2019].
- KAPITAN, T. (1997): «The Israeli-Palestinian Conflict: Its History, and Some Philosophical Questions it Raises», en T. Kapitan (ed.), *Philosophical Perspectives on the Israeli-Palestinian Conflict*, Nueva York, M. E. Sharpe, pp. 3-45.
- KARVALA, D. (ed.) (2016): *Combatir la islamofobia: una guía antirracista*, Barcelona, Icaria.
- (2016 [2011]): «La izquierda y el islam», en D. Karvala (ed.), *Combatir la islamofobia: una guía antirracista*, Barcelona, Icaria, pp. 71-88.
- KERGOAT, D. (2009): «Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux», en E. Dorlin (ed.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, París, PUF, pp. 111-126.
- KEUCHEYAN, R. (2013 [2010]): *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Tres Cantos (Madrid), Siglo XXI.
- KHALAJI, M. (2008): *Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Policy*, Washington: Washington Institute for Near East Policy.
- KHIARI, S. (2011) «Les mystères de l'articulation races-classes "», *Parti des Indigènes de la République*, 11 de junio. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/les-mysteres-de-l-articulation-races-classes/> [Consulta: 22/11/2018].
- (2013): «La marche pour l'égalité, un moment fondateur», *L'Indigène de la République*, n.º especial, diciembre de 2013, pp. 7-8.
- KOLEKTIVO ARDE LAVAPIÉS (KAL) (2000), *Lavapiés: ven y cuéntalo*. Disponible en: <https://sindominio.net/labiblio/web1/doc/lvp-kal.htm> [Consulta: 1/11/2018].
- KOTTIG, M., R. BITZAN y A. PETO (2017): *Gender and Far Right Politics in Europe*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- KRUEGER, L. (2001): «El movimiento de los sin papeles en Francia en los años noventa y sus reflejos en España», *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 94 (25), 1 de agosto. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-25.htm> [Consulta: 1/12/2018].
- KUMAR, D. (2017): «Islamophobia and Empire: An Intermestic Approach to the Study of Anti-Muslim Racism», en N. Massoumi, T. Mills y D. Miller (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press, pp. 49-73.

- KUNDNANI, A. (2006): «Racial Profiling and Anti-Terror Stop and Search», *Institute of Race Relations*, 31 de enero. Disponible en: <http://www.irr.org.uk/news/racial-profiling-and-anti-terror-stop-and-search/> [Consulta: 3/1/2018].
- (2017): «Islamophobia as Ideology of US Empire», en N. Massoumi, T. Mills y D. Miller (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press, pp. 35-48.
- KVALE, S. (2011 [2008]): *Las entrevistas en investigación cualitativa*, Madrid, Morata.
- LA CONTRAPARTE (2018): «¿El regreso de la ultraderecha? Racismo y fascismo en la era Trump » [audio en podcast], *La Contraparte*. Disponible en: https://www.ivoox.com/de/contraparte-14-el-regreso-ultra-audios-mp3_rf_24102022_1.html [Consulta: 12/3/2018].
- LADRA, R. (2018): «Rommy Arce aviva ante el juez su cruzada contra la Policía Municipal», *Abc*, 5 de mayo. Disponible en: https://www.abc.es/espana/madrid/abci-rommy-arce-aviva-ante-juez-cruzada-contra-policia-municipal-201805050118_noticia.html [Consulta: 22/11/2018].
- LANDALUCE, E. (2016): «Amelia Valcárcel: "No tenemos por qué tolerar al imán lo que no permitimos al cura"», *El Mundo*, 24 de septiembre. Disponible en: <https://www.elmundo.es/opinion/2016/09/24/57e57682ca4741c56f8b45e2.html> [Consulta: 3/1/2019].
- LARRAÑETA, A. (2018): «Malick Gueye, del sindicato de manteros: "Queremos que paguen por la muerte de Mame los policías responsables y el Ayuntamiento"», *20 Minutos*, 16 de marzo. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/migracion/acoso-persecucion-policial-y-penalizacion-el-dia-a-dia-de-los-manteros> [Consulta: 22/12/2018].
- LAROUSSE (2017): *Dictionnaire de Français*. Disponible en: <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue> [Consulta: 3/1/2019].
- LAURENS, S. (2009): *Une politisation feutrée. Les hauts fonctionnaires et l'immigration en France (1962-1981)*, París, Belin.
- LAZREG, M. (2014): «Resucitando el pasado: las mujeres, el islam y la identidad», en Á. Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 79-97.
- LEAN, N. (2017 [2012]): *The Islamophobia Industry. How the Right Manufactures Hatred of Muslims*, 2.^a ed., Londres, Pluto Press.
- LEMS, J. M., L. MIJARES MOLINA y V. TÉLLEZ DELGADO (2018): «Constructing Subaltern Muslim Subjects: the Institutionalization of Islamophobia», *REIM. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, pp. 1-8. Disponible en: artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.001> [Consulta: 15/11/2018].
- LENORE, V. (2016): «¿Existen movimientos sociales en España?», *La Circular*, 7 de junio. Disponible en: <http://lacircular.info/existen-movimientos-sociales-en-espana> [Consulta: 12/3/2018].
- LENTIN, A. y G. TITLEY (2011): *The Crises of Multiculturalism: Racism in a Neoliberal Age*, Londres, Zed Books.
- LEVEAU, R. (1992): «Islam en Europe», en *La contribution de la civilisation islamique à la culture européenne. Rapport de la commission de la culture et de l'éducation*.

- (*Rapporteur : M. Lluís Maria de Puig, Espagne, socialiste*). *Et autres documents*, Estrasburgo, Consejo de Europa, pp. 130-145.
- LÉVY, L. (2010): *La « gauche », les Noirs et les Arabes*, París, La Fabrique.
- LEWIS, A. (2004), «What Group? Studying Whites and Whiteness in the Era of Color-Blindness», *Sociological Theory*, 22 (4), pp. 623-646.
- LOOMBA, A. (1998): *Colonialism/Postcolonialism*, Londres/Nueva York, Routledge.
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2000): «"Ces orgueilleux seigneurs du désert saharien". Images coloniales et postcoloniales des sahraouis en Espagne», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 39, pp. 363-377.
- (2009): «Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona», en VV. AA., *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*. Barcelona, Virus, pp. 111-140.
- (2014): «Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del "terror islámico" en Cataluña», en Á. Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 23-44.
- (2017): «La galàxia Proderai: quan la prevenció del terrorisme arriba a les aules», *La Directa*, 27 de marzo. Disponible en: <https://test.directa.cat/node/33308> [Consulta: 12/11/2018].
- (2018): «Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el "problema musulmán"», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, pp. 89-108. Disponible en: <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.006> [Consulta: 3/1/2019].
- LÓPEZ GARCÍA, B. (dir.) (1993): *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*, Madrid, Mapfre.
- (1997): *El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*, Madrid, Síntesis.
- (2002): «El islam y la integración de la inmigración social», *Cuadernos de Trabajo Social*, 15, pp. 129-143.
- (2005): «Cultura, política, inmigración e Islam», en Rafael del Águila (coord.), *Inmigración. Un desafío para España*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, pp. 303-275.
- LORENC VALCARCE, F. (2005): «La sociología de los problemas públicos. Una perspectiva crítica para el estudio de las relaciones entre la sociedad y la política», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 12, n.º 2, pp.141-150.
- LUOGO COMUNE (1999 [1993]): «Tesis sobre el nuevo fascismo europeo» [en línea], *La Pantera*. Disponible en: <http://www.sindominio.net/laboratorio/documentos/pantera/pantera2.htm> [Consulta: 25/12/2017].
- MADARIAGA, M. R. (1988): «Imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro en la guerra civil de 1936», *Revista Internacional de Sociología*, 46, pp. 575-599.

- (2003): «La guerra colonial llevada a España: las tropas marroquíes en el ejército franquista», en J. A. González Alcantud (ed.), R. Raha y M. Akalay (cols.), *Marroquíes en la guerra civil española: campos equívocos*, Barcelona, Anthopos/Diputación Provincial de Granada/Fundación Euroárabe, pp. 58-94.
- (2015): *Los moros que trajo Franco*, Madrid, Alianza.
- MAHMOOD, S. (2009): «Feminism, Democracy and Empire: Islam and the War on Terror», en H. Herzog y A. Braude (eds.), *Gendering Religion and Politics. Untangling Modernities*, Nueva York: Palgrave MacMillan, pp. 193-215.
- MALCOLM X (2012 [1963]): «Mensaje a las bases», *Marxists Internet Archive*. Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/malcolm_x/obras/1963/nov/10.htm [Consulta: 22/12/2018].
- MALDONADO-TORRES, N. (2008): «Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial», en M. Mestiri, R. Grosfoguel y E. Y. Soum (eds.), *Islamophobia dans le Monde Moderne*, París: IIIT France/UC-Berkeley., pp. 205-238.
- (2014): «AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World», *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (3), pp. 636-665.
- MANZANO MORENO, Eduardo (2011): «Reflexiones sobre el 711», *Awraq*, 3, pp. 3-20.
- (2013): «Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el califato de Córdoba y el mito de la convivencia», *Awraq*, 7, pp. 225-246.
- MARIÑO, H. (2016): «Rafaela Pimentel, la empleada del hogar que empodera a las migrantes», *Público*, 20 de abril. Disponible en: <https://www.publico.es/sociedad/empleada-hogar-empodera-mujeres-migrantes.html?fbclid=IwAR06nFFh1TjYNcl3twGuj28ln9FjilFzUiMBqzrxSMRoSs-J86m-puA3Eo> [Consulta: 13/12/2018]ç
- MARTÍ I PUIG, S. (2012): «Un nodo más de la protesta global», en C. Taibo (coord.), *¡Espabilemos! Argumentos desde el 15-M*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 124-127.
- MARTÍN, M. y S. ROSATI (2018): «La revolución de las temporeras», *El País*, 10 de junio. Disponible en: https://elpais.com/politica/2018/06/09/actualidad/1528569474_339395.html [Consulta: 22/12/2018].
- MARTÍN CORRALES, E. (2002): *La imagen del magrebí en España: una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona: Bellaterra.
- (2004): «Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 66-67, pp. 39-51.
- MARTÍN MUÑOZ, G. y R. GROSFOGUEL (eds.) (2012): *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa Árabe.
- MARTÍN ROJO, L. (1996): «El orden social de los discursos», *Discurso*, 21-22, pp. 1-37.
- (2006): «El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión social en los discursos racistas», en L. Íñiguez Rueda (ed.), *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*, nueva edición revisada y ampliada, Barcelona, UOC, pp. 161-195.

- MARTÍNEZ, J. (2009): «Los bulos que vienen», *CTXT*, 2 de enero. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20190102/Firmas/23759/steve-bannon-bulos-vox-el-mentidero-jonathan-martinez.htm> [Consulta: 6/1/2019].
- MARTÍNEZ LÓPEZ, M. Á. y GARCÍA BERNAR, Á. (2014): *Okupa Madrid (1985-2011): Memoria, reflexión, debate y autogestión colectiva del conocimiento*, Madrid, Seminario de Historia Política y Social.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, G. (2016): «Wassyla Tamzali: "El feminismo no habla de moral, habla de libertad"», *Diagonal*, 3 de junio. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/global/30482-feminismo-no-habla-moral-habla-libertad.html> [Consulta: 10/12/2018].
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. (1985): *Introducción a la literatura árabe moderna*, 2.^a ed., Madrid, Cantarabia.
- MARX, K. (1972 [1844]): «Critique de la philosophie du droit de Hegel», en K. Marx y F. Engels, *Sur la religion. Textes choisis traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli*, París, Éditions Sociales, pp.41-58
- MASSOUMI, N., T. MILLS y D. MILLER (eds.) (2017a): *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press.
- (2017b): «Islamophobia, Social Movements and the State: For a Movement-centred Approach», en N. Massoumi, T. Mills y D. Miller (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press, pp. 3-32.
- (2017c): «Liberal and Left Movements and the Rise of Islamophobia», en N. Massoumi, T. Mills y D. Miller (eds.), *What is Islamophobia? Racism, Social Movements and the State*, Londres, Pluto Press, pp. 234-267.
- MATEO DIESTE, J.-L. (2017): «Moros vienen». *Historia y política de un estereotipo*, Melilla, Instituto de las Culturas.
- MATHIESON, S. y D. ATWELL (1998): «Between Ethnicity and Nationhood: Shaka Day and the Struggle over Zuluness in post-Apartheid South Africa», en D. Bennett (ed.), *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*, Londres, Routledge.
- MATTIO, E. R. (2009): «¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas», *Construyendo Nuestra Interculturalidad*, 4 (5), pp. 1-11.
- MCKINNEY, M. (2004): «Framing the banlieue», *Banlieues*, 8 (2), pp. 113-126.
- MCLAREN, P. (1998): «Pedagogía gangsta y guetocentrismo», en P. McLaren, *Multiculturalismo revolucionario: pedagogías de disensión para el nuevo milenio*, Madrid, Siglo XXI, pp. 152-192.
- MEER, (2013): «Racialization and Religion: Race, Culture and Difference in the Study of Antisemitism and Islamophobia», *Ethnic and Racial Studies*, 36 (3), pp. 385-398. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.734392> [Consulta: 3/1/2019].
- y T. MODOOD (2009): «Refutations of racism in the 'Muslim Question'», *Patterns of Prejudice*, 43 (3-4), pp. 335-354. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/00313220903109250> [Consulta: 3/1/2019].
- MEKKI, S. (2009 [2008]): «La lucha descolonizadora en Francia. Entrevista con Houria Bouteldja», *Rebelión*, 22 de octubre. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=93768> [Consulta: 12/11/2018].

- MEYER, M. (2003 [2001]): «Entre la teoría, el método y la política: la ubicación de los enfoques relacionados con el ACD», en R. Wodak y M. Meyer (comps.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, pp. 35-59.
- MIGNOLO, W. (2000): *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press.
- MIGRANTES TRANSGRESORXS (2018): «Orgullo Crítico LTGBI+ 2018, Bloque de personas racializadas, Madrid», en *Migrantes Transgresorxs-Ayllu*, 29 de junio. Disponible en: <http://migrantestransgresorxs.blogspot.com/2018/07/orgullo-critico-2018-blo.html> [Consulta: 22/12/2018].
- MIJARES, L. (2014): «El efecto *Persépolis*: procesos de domesticación y marginación de alumnas musulmanas en los centros educativos», en Á. Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 189-217.
- y D. GIL (2018): «Frente a la islamofobia. Nuevas políticas para nuevos racismos», *El Salto*, 14 de junio. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/palabras-en-movimiento/frente-a-la-islamofobia-nuevas-politicas-para-nuevos-racismos> [Consulta: 14/6/2018].
- y J. M. LEMS (2018): «Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, pp. 109-128. Disponible en: <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.007> [Consulta: 1/10/2018].
- , J.M: LEMS y V TÉLLEZ DELGADO (coords.) (2018): *Islamofobia y racismo antimusulmán: un análisis multidisciplinar desde las prácticas*. Monográfico de la REIM. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24> [Consulta: 3/1/2019].
- y Á. RAMÍREZ (2008): «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión», *Anales de Historia Contemporánea*, 24, pp. 121-135.
- MILHOU, A. (1993): «Desemitzación y europeización en la cultura española desde la época de los Reyes Católicos hasta la expulsión de los moriscos», en VV. AA, *La cultura del Renaixement. Homenatge al pare Miquel Batllori*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 35-60.
- MILLS, C. W. (2007): «White Ignorance», en S. Sullivan y N. Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Nueva York, State University of New York, pp. 11-38.
- MINGUELLA, M. (2017): «PRODERAI: Es busca professorat confident», *CGT Catalunya*, 4 de septiembre. Disponible en: http://www.cgtcatalunya.cat/spip.php?article12584#.W_Ez0MJReUk [Consulta: 12/11/2018].
- MODONESI, M. (2010): *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires, CLACSO/Prometeo Libros.
- MODOOD, T. (2005): *Multicultural politics: racism, ethnicity and Muslims in Britain*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- (2017): «Islamophobia and the Muslim Struggle for Recognition», en Runnymede Trust, *Islamophobia: Still a challenge for us*, Londres, Runnymede Trust, pp. 66-68.

- MOHANTY, C. T. (2008): «Bajo los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales», en S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 69-101.
- MOLYNEUX, J. (2008): «More than opium: Marxism and religion», *International Socialism*, 119.
- MONEREO M. (2018a): «¿Fascismo en Italia? Decreto dignidad», *Cuarto Poder*, 5 de septiembre. Disponible en: <https://www.cuartopoder.es/ideas/2018/09/05/fascismo-en-italia-decreto-dignidad/> [Consulta: 14/9/2018].
- (2018b): «¿Todos los gatos son pardos?», *Cuarto Poder*, 14 de septiembre. Disponible en: <https://www.cuartopoder.es/ideas/2018/09/14/anguita-monereo-decreto-dignidad-italia/> [Consulta: 14/9/2018].
- MONJIB, M. (2017): «El hirak o la revuelta en el Rif: tras las huellas de Abd-El-Krim», *Viento Sur*, 14 e junio. Disponible en: <https://vientosur.info/spip.php?article12700> [Consulta: 3/12/2018].
- MONZAT, R. (2016): «La gauche peut-elle dire " nous " avec Houria Bouteldja ?», *Contretemps*, 22/4/2016, disponible en: <http://www.contretemps.eu/la-gauche-peut-elle-dire-nous-avec-houria-bouteldja/> [Consulta: 12/3/2018].
- MOORE, R. (1975), *Racism and Black Resistance in Britain*, Londres, Pluto Press.
- MORÁN, G. (2017): *Grandeza, miseria y agonía del PCE, 1939-1985*, Tres Cantos, Akal.
- MORERAS, J. (2015): «No causar daño en las aulas», *El Periódico de Catalunya*, 8 de diciembre. Disponible en: <https://www.elperiodico.com/es/opinion/20151207/no-causar-dano-en-las-aulas-4732810> [Consulta: 8/12/2015].
- (2017): «¿Minority report? El PRODERAI como artefacto de prevención del pre-crimen», en VV. AA., *Islamofobia y género. Mujeres, feminismos, instituciones y discursos frente al sexismo y el racismo*, s.l., SOS Racismo Galicia/SOS Arrazakeria Gipuzkoa, pp. 64-75. Disponible en: <https://sosracismo.eu/publicacion-islamofobia-genero/> [Consulta: 12/11/2018].
- MOSCOSO, M. F. (2016): «Contra la izquierda», *Ideas*, 19 de julio. Disponible en: <http://www.planv.com.ec/ideas/ideas/contra-la-izquierda> [Consulta: 12/3/2018].
- MOUFFE, C. (2007): *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- MOUZELIS, N. P. (1995): *Sociological Theory: What Went Wrong? Diagnosis and Remedies*, Londres, Routledge.
- MORÁN, G. (2017): *Miseria, grandeza y agonía del PCE, 1939-1985*. 2.^a ed., Tres Cantos, Akal.
- MSR (2018): *Comunicado oficial del Movimiento Social Republicano (M.S.R.)*, 30 de enero. Disponible en: <https://movimientosocialrepublicano.wordpress.com/2018/01/30/comunicado-oficial-del-movimiento-social-republicano-m-s-r/> [Consulta: 3/1/2019].
- MUSULMANS CONTRA LA ISLAMOFÒBIA (2018): «Que és?», *Mcislamofobia*. Disponible en: <http://mcislamofobia.org/islamofobia/que-es> [Consulta: 3/1/2019].
- NAVARRO, V. (2013): «¿Existen clases sociales? Y ¿hay conflicto entre ellas?», *Público*, 17 de septiembre. Disponible en: <https://blogs.publico.es/vicenc->

- navarro/2013/09/17/existen-clases-sociales-hay-conflicto-entre-ellas [Consulta: 18/10/2018].
- NEGRI, T. (1980 [1979]): *Del obrero-masa al obrero social. Entrevista sobre el obrerismo a cargo de Paolo Pozzi y Roberta Tommasini*, Barcelona, Anagrama.
- NERÍN, G. y G. ABAD (1997): «Mito franquista y realidad de la colonización de la Guinea española», *Estudios de Asia y África*, 32 (1), pp. 9-30.
- NORTON, A. (2013): *On the Muslim Question*, Princeton, Princeton University Press.
- OAKLEY, A. (1981): «Interviewing Women: a Contradiction in Terms», en H. Roberts (ed.), *Doing Feminist Research*, Londres, Routledge, pp. 30-61.
- OBSERVATORIO ANDALUSÍ (2017a): *Presentación del observatorio*. Disponible en: <http://observatorio.hispanomuslim.es/> [Consulta: 3/1/2018].
- (2017b): *Informe especial J/2017. Institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España. Incidencias e islamofobia*, Madrid, UCIDE/Consejo Musulmán de Cooperación en Europa.
- OBSERVATORIO DE LA ISLAMOFobia EN LOS MEDIOS (2018): *Declaración Observatorio de la Islamofobia en los Medios. Por un periodismo inclusivo frente a la islamofobia*, Disponible en: <http://www.observatorioislamofobia.org/declaracion-observatorio-islamofobia/> [Consulta: 3/1/2018].
- OBSERVATORIO DE LAS MIGRACIONES Y DE LA CONVIVENCIA INTERCULTURAL DE LA CIUDAD DE MADRID (2009), «hij@s de inmigrantes en Madrid: la reivindicación de hablar desde ell@s mism@s», *Diálogos*, 13, diciembre, pp.6-7.
- OBSERVATORIO EUROPEO DEL RACISMO Y LA XENOFobia (2006a): *Muslims in the European Union. Discrimination and Islamophobia*. Disponible en: <https://fra.europa.eu/en/publication/2012/muslims-european-union-discrimination-and-islamophobia> [Consulta: 3/1/2018].
- (2006b) : *Perceptions on Discrimination and Islamophobia. Voices from Members of Muslim Communities in the European Union*. Disponible en: <https://fra.europa.eu/en/publication/2006/perceptions-discrimination-and-islamophobia> [Consulta: 3/1/2018].
- OBSERVATORIO PERMANENTE DE LA INMIGRACIÓN (2009): *Statistical Bulletin on Foreigners and Immigration to Spain, 19*, Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración.
- OLMO VICÉN, N. (1996): «The Muslim Community in Spain», en G. Nonneman, Y. Nibdock y B. Szajkowski (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading, Ithaca Press.
- OPRATKO, B. y F. MÜLLER-URI (2014): «L'islamophobie et les théories critiques du racisme», *Période*, 7 de marzo. Disponible en: <http://revueperiode.net/lislamophobie-et-les-theories-critiques-du-racisme> [Consulta: 3/8/2017].
- ORGULLO CRÍTICO MADRID (2018): «Comunicado de la Plataforma del Orgullo Crítico», *Facebook*, 19 de julio. Disponible en: <https://www.facebook.com/pg/orgullocriticomadrid/posts/> [Consulta: 22/12/2018].

- OUASSAK, F. (2012 [2007]): «Le petit facho de gauche : l'intégrale», en H. Bouteldja y S. Khiari (eds.), *Nous sommes les indigènes de la République*, París, Amsterdam, pp. 86-94.
- OULED, Y. (2018): «11 de noviembre, cuestionar el antirracismo», *Es Racismo*, 31 de octubre. Disponible en: <http://esracismo.com/2018/10/31/11-de-noviembre-cuestionar-el-antirracismo/> [Consulta: 12/11/2018].
- OVEJERO, F. (2018): *La deriva reaccionaria de la izquierda*, Barcelona, Página Indómita.
- PACHECO, A. (2017): «¿Precarios todos? Los hijos de la clase obrera tienen su propio techo de cristal», *Playground*, 28 de diciembre. Disponible en: <https://www.playgroundmag.net/now/hijos-clase-obrera-techo-cristal-25054610.html> [Consulta: 12/3/2018].
- PACMA (2016): *Su voz, tu voto. Programa electoral. Elecciones Generales 26 de junio 2016*. Disponible en: <https://pacma.es/wp-content/uploads/2016/06/Programa-electoral-elecciones-generales-26J-2016-castellano.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- PARRA, R. (2017): «Frente al fetichismo identitario de la vieja y la nueva izquierda: la "política de la inmanencia" como alternativa», *Viento Sur*, 15 de junio. Disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article12703> [Consulta: 12/3/2018].
- PARRY, B. (2004 [1987]): «Problems in Current Theories of Colonial Discourse», en B. Parry, *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, Londres/Nueva York, Routledge.
- PASTOR, J. (2013): «El 15 M, las mareas y su relación con la política sistémica. El caso de Madrid», *Anuari del Conflicte Social*, 3, pp. 224-247.
- PERCEVAL, J. M. (1992): «Animalitos del señor: aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650)», *Áreas: Revista de Ciencias Sociales*, 14, pp. 173-184.
- (1997): *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses.
- (2012): «Narrativas historiográficas: las estrategias del discurso a la hora de construir un sujeto "morisco" expulsable», en G. Martín Muñoz y R. Grosfoguel (eds.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid, Casa Árabe, 2012, pp. 123-140.
- PÉREZ COLINA, M. (2006): «¿Cómo dejar de ser mujer y que nadie muera en el intento? un puñado de apuntes e incertidumbres...», en D. Ávila Cantos, M. Legarreta Iza y A. Pérez Orozco (eds.), *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: producción, reproducción, deseo y consumo*, Ciempozuelos, Tierradenadie, pp. 173-178.
- PERRINEAU, P. (1997): *Le symptôme Le Pen. Radiographie des électeurs du Front National*, París, Fayard.
- PETTIGREW, T. (1979): «Racial Change and Social Policy», *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 441, pp. 114-131.
- (1998): «Reactions toward the New Minorities of Western Europe», *Annual Review of Sociology*, 24, pp. 77-103.
- PEYREFITTE, A. (1994): *C'était de Gaulle*, t. 1, París, Éditions de Fallois/Fayard.

- PHILLIPS, T. (2018): «Europa necesita más de 200 millones de inmigrantes en los próximos 30 años», *CTXT*, 12 de diciembre. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20181212/Politica/23378/migraciones-lant-pritchett-pensiones-harvard-desarrollo.htm> [Consulta: 12/12/2018].
- PINO, L. (2006): «Capítulos del 1 al 30. Serie: Los enigmas del 11-M», *Libertad Digital*, 24 de agosto. Disponible en: <https://www.libertaddigital.com/opinion/capitulos-del-1-al-30-26479/> [Consulta: 3/1/2018].
- PIR (2016): «Nuit (blanche) Debout : Comment sortir de l'entre-soi ?», *Parti des Indigènes de la République*, 22 de abril. Disponible en: <http://indigenes-republique.fr/nuit-blanche-debout-comment-sortir-de-lentre-soi/> [Consulta: 3/1/2019].
- PLANET CONTRERAS, A. I. (2008): «Islam e inmigración: elementos para un análisis y propuestas de gestión», en A. I. Planet Contreras y J. Moreras, *Islam e inmigración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 9-52.
- (coord.) (2018a): *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*, Leiden, Brill.
- (2018b): «Islam in Spain: From Historical Question to Social Debate», en A. I. Planet Contreras (coord.), *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*, Leiden, Brill, pp. 1-22.
- y J. MORERAS (2008): *Islam e inmigración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- PLATAFORMA CIUDADANA CONTRA LA ISLAMOFOBIA (2015): *Informe anual islamofobia en España 2014*. Disponible en: <https://plataformaciudadanacontralaislamofobia.wordpress.com/informes/> [Consulta: 3/1/2019].
- (2016): *Informe anual islamofobia en España 2015*. Disponible en: <https://plataformaciudadanacontralaislamofobia.wordpress.com/informes/> [Consulta: 3/1/2019].
- (2017): *Informe anual islamofobia en España 2016*. Disponible en: <http://pccislamofobia.org/informes/informe-sobre-la-islamofobia-en-espana-2016/> [Consulta: 3/1/2019].
- (2018): *Informe anual islamofobia en España 2017*. Disponible en: <http://pccislamofobia.org/informes/informe-sobre-la-islamofobia-en-espana-2017/> [Consulta: 3/1/2019].
- PLATÓN, N. (2018): «La Policía a los manteros: "La Tarjeta de Vecindad no sirve"», *La Razón*, 16 de agosto. Disponible en: <https://www.larazon.es/local/madrid/la-policia-a-los-manteros-la-tarjeta-de-vecindad-no-sirve-AM19511302> [Consulta: 22/11/2018].
- PODEMOS (2015): *Queremos, sabemos, Podemos. Un programa para cambiar nuestro país*. Disponible en: <http://servicios.lasprovincias.es/documentos/Programa-electoral-Podemos-20D-2015.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- (2017a): *Documento de feminismos*. Disponible en: <https://files.podemos.info/ET71FDyZ3R.pdf> [Consulta: 4/7/2018].

- (2017b): *Documento ético*. Disponible en: <https://files.podemos.info/BL2bQhSWUv.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- (2017c): *Documento organizativo*. Disponible en: <https://files.podemos.info/9AMl3us6iC.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- (2017d): *Documento político*. Disponible en: <https://files.podemos.info/HihzerN5Ev.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- (2017e): *Estatutos de Podemos*. Disponible en: https://podemos.info/wp-content/uploads/2015/05/estatutos_de_podemos.pdf?x62548 [Consulta: 4/7/2018].
- PORTES, A., y JENSEN, L. (1987): «What's an Ethnic Enclave? The Case for Conceptual Clarity», *American Sociological Review*, 52, 6, pp. 768-771.
- , E. Vickstrom y R. Aparicio (2011): «Coming of Age in Spain: The Self-identification, Beliefs and Self-Esteem of the Second Generation», *British Journal of Sociology*, 62 (3), pp- 387-417.
- (2018): *Genealogía del monoteísmo: la religión como dispositivo colonial*, México D. F., Akal.
- PRECARIAS A LA DERIVA (2004): *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- PSC (2017): *Elecciones al Parlament de Catalunya. 21 de diciembre de 2017. Programa electoral*. Disponible en: <http://www.socialistes.cat/files/fitxers/download/a43ba79e945f4400c8e316b5a4004fb0> [Consulta: 4/7/2018].
- PSOE (2016): *Programa Electoral. Elecciones Generales 26 de Junio de 2016*. Disponible en: <http://www.psoe.es/programa-electoral/> [Consulta: 4/7/2018].
- (2017a): *Estatutos Federales. 39 Congreso*. Disponible en: <http://www.psoe.es/media-content/2015/04/Estatutos-Federales-39-Congreso-Federal-PSOE-2017.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- (2017b): *Somos la izquierda. Resoluciones 39 Congreso Federal*. Disponible en: <https://www.psoe.es/media-content/2016/04/Resolucion-Politica-39-Congreso.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- PULIDO, J. (2017): «Frente Andaluz de Liberación: La estrella fugaz», *Revista de Pensamiento Andaluz*, 16 de octubre. Disponible en: <http://pensamientoandaluz.org/index.php/javier-g-pulido/177-frente-andaluz-de-liberacion-la-estrella-fugaz.html> [Consulta: 1/3/2019].
- PUMARES FERNÁNDEZ, P. (1998): «¿Qué es la integración? Reflexiones sobre el concepto de integración de los inmigrantes», en F. Checa (ed.), *Africanos en la otra orilla*, Barcelona, Icaria, pp. 289-317.
- QUIJANO, A. (2000): «Colonialidad del poder y clasificación Social», *Journal of World-Systems Research*, 2. *Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein - Part I*, verano-otoño, pp. 342-386.
- RADIO ALMENARA (2016): *Coloquio Islamofobia de género: racismo y patriarcado* [audio en podcast]. Disponible en: https://www.ivoox.com/coloquio-islamofobia-genero-racismo-patriarcado-audios-mp3_rf_11121252_1.html [Consulta: 14/12/2018].

- RAMÍREZ, Á. (2010): «Muslim Women in the Spanish Press: the Persistence of Subaltern Images», en F. Shirazi (ed.), *Muslim Women in War and Crisis: Representations and Reality*, Austin, University of Texas Press, pp. 227-244.
- (2012): «Ausencias silenciosas: la inmigración en el 15-M», en C. Taibo (coord.), *¡Espabilemos! Argumentos desde el 15-M*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 26-30.
- (2011): *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- (ed.) (2014a): *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra.
- (2014b): «Segmentaciones feministas en torno al pañuelo musulmán: feminismos, islam e izquierda en Francia», en Á. Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona, Bellaterra, pp. 99-139.
- (2016): «La construcción del "problema musulmán": radicalización, islam y pobreza», *Viento Sur*, 144, pp. 21-30.
- y L. MIJARES (2008): «Mujeres, pañuelo e Islamofobia en España: un estado de la cuestión», *Anales de Historia Contemporánea de España*, 24, pp. 121-135.
- REA, A. (2006): «La europeización de la política migratoria y la transformación de la otredad», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 116, pp. 157-183. Disponible en: http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_116_071169729718503.pdf [Consulta: 3/1/2018].
- RED CIUDADANA POR LA IGUALDAD (2003): «Nota de prensa sobre la tercera modificación de la ley de Extranjería», *Derechos para Tod@s*, 14, abril-mayo. Disponible en: <https://www.nodo50.org/derechosparatodos/DerechosRevista/Derechos14-Ley.htm> [Consulta: 1/12/2018].
- RED DE LA ISLAMOFOBIA (2018): «Terror en Singular», *Red de la Islamofobia*. Disponible en: <http://redislamofobia.org/terror-en-singular/> [Consulta: 3/1/2019].
- RED DE LAVAPIÉS (2001): *Lavapiés o el despotismo castizo: todo para el barrio pero sin el barrio*. Disponible en: https://sindominio.net/labiblio/web1/doc/despotismo_red_efinitivo_noviembre.rtf [Consulta: 1/11/2018].
- REDONDO, O. ([1933] 1939): «El regreso de la barbarie», en J. Aparicio (comp.), *JONS*, Madrid, Editora Nacional.
- REGUERA, M. (2017): «Alt Right: radiografía de la extrema derecha del futuro», *CTXT*, 22 de febrero. Disponible en: <http://ctxt.es/es/20170222/Politica/11228/Movimiento-Alt-Right-EEUU-Ultraderecha-Marcos-Reguera.htm> [Consulta: 12/3/2018].
- RIESCO, A. (2008): «¿Repensar la sociología de las economías étnicas? El caso de la empresarialidad inmigrante en Lavapiés», *Migraciones*, 24, pp. 91-134.
- RIESCO, S. (2016): «Los nadies que nunca nada», *Salamanca al Día*, s. f. Disponible en: <https://salamancartvaldia.es/not/120214/los-nadies-que-nunca-nada/> [Consulta: 10/9/2018].
- RIVAS, P. (2017): «Acoso, persecución policial y denuncias: el día a día de los manteros», *El Salto*, 17 de septiembre. Disponible en:

- <https://www.elsaltodiario.com/migracion/acoso-persecucion-policial-y-penalizacion-el-dia-a-dia-de-los-manteros> [Consulta: 22/12/2018].
- RODINSON, M. (1980): *La fascination de l'Islam*, París, François Maspero.
- RODRÍGUEZ, J. L. (1995): «A la búsqueda del integrista», *El País*, 31 de marzo. Disponible en: https://elpais.com/diario/1995/03/31/ultima/796600802_850215.html [Consulta: 3/1/2019].
- RODRÍGUEZ, E. (2018a): «Cuando el problema es la izquierda», *CTXT*, 7 de febrero. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20180207/Firmas/17654/izquierda-movimiento-obrero-emmanuel-rodriguez-psoe-pce.htm> [Consulta: 12/3/2018].
- (2018b): «La tentación rojiparda», *CTXT*, 10 de septiembre. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20180905/Firmas/21596/emmanuel-rodriguez-tribuna-rojipardismo-clase-obrera.htm> [Consulta: 10/9/2018].
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, J. L. (2012). «Historia de un fracaso y ¿de una refundación? de la vieja a la nueva extrema derecha en España (1975-2012)», *Studia Historica. Historia contemporánea*, 30, pp. 231-268.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. (2007): «Derechos humanos y comunitarismo islámico», *Cuadernos de pensamiento político FAES*, 14, pp. 203-225.
- ROMERO, R. y A. TIRADO (2016): *La clase obrera no va al paraíso. Crónica de una desaparición forzada*, Tres Cantos, Akal.
- ROSÓN LORENTE, J. (2010): «Discrepancies Around the Use of the Term 'Islamophobia'», *Human Architecture*, 8 (2), pp. 115-128.
- (2011): *¿El retorno de Tariq? Comunidades etnoreligiosas en el Albaicín Granadino*, tesis doctoral, Universidad de Granada.
- ROY, O. (1996 [1995]): *Genealogía del islamismo*, Barcelona, Bellaterra.
- RUANO BLANCO, I. (2016): «Lucrecia Pérez Matos, asesinada por ser extranjera, negra y pobre», *Diagonal*, 13 de noviembre. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/32269-lucrecia-perez-matos-asesinada-por-ser-extranjera-negra-y-pobre.html> [Consulta: 13/11/2018].
- RUNNYMEDE COMMISSION ON ANTI-SEMITISM (1994): *A Very Light Sleeper. The Persistence and Dangers of Anti-Semitism*, Londres, Runnymede Trust.
- RUNNYMEDE TRUST (1997): *Islamophobia: a Challenge for Us All*, Londres, Runnymede Trust.
- (2017): *Islamophobia: Still a challenge for us*, Londres, Runnymede Trust. Disponible en: <https://www.runnymedetrust.org/uploads/Islamophobia%20Report%202018%20FINAL.pdf> [Consulta: 3/1/2019].
- SAFI (2018): «Qui som?», *Stop als Fenòmens Islamòfobs*. Disponible en: <https://saficatalunya.webs.com/qui-som> [Consulta: 3/1/2018].
- SAID, E. W. (2008 [1997]): *Orientalismo*, 2.ª ed., Barcelona, Random House Mondadori.
- SALAMANCA, F. y G. WILHELMI (2012): *Tomar y hacer en vez de pedir y esperar. Autonomía y movimientos sociales, Madrid, 1985-2011*, Madrid, Confederación Sindical Solidaridad Obrera.

- SALÓ, A. (2011): *Españistán: este país se va a la mierda*, Barcelona, Glénat.
- SÁNCHEZ-CUENCA, I. (2018): *La superioridad moral de la izquierda*, Madrid, Contextos.
- SÁNCHEZ ROSELL, A. (2016): «Prólogo», en D. Karvala (ed.), *Combatir la islamofobia: una guía antirracista*, Barcelona, Icaria, pp. 5-9.
- SANTIAGO HEREDIA, R. (2018): «Las gitanas no achantamos la muí», *Asociación Mujeres Gitanas Feministas por la Diversidad*. Disponible en: <https://www.gitanasfeministas.org/intervenciones/las-gitanas-nos-achantamos-la-mui/> [Consulta: 11/10/2018].
- SARDAR, Z. (2015): «Reino Unido: una identidad forjada en la confianza y la simbiosis», *Vanguardia Dossier*, n.º 56: *El islam en Europa*, pp. 70-75.
- SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus.
- SASSINE, F. (2014 [1979]): «Entretien inédit avec Michel Foucault», *Assassines*, 22 de agosto. Disponible en: <http://fares-sassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html> [Consulta: 3/1/2019].
- SAYAD, A. (1999): *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, París, Seuil.
- SCHNAPPER, D. (1988): «La Comisión de la Nationalité, une instance singulière», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 4 (1-2), pp. 9-21.
- SCHWARZ, M.-J. (2017): *La izquierda feng-shui: cuando la ciencia y la razón dejaron de ser progres*, Barcelona, Ariel.
- SEJO, D. (2017): «Anguita: "Con el PSOE no se puede contar como fuerza de izquierda"» *El Salto*, 13 de diciembre. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/nueva-revolucion/el-psoe-no-tienen-nada-que-ver-con-la-izquierda-es-simplemente-una-especie-de-marca-blanca-de-la-derecha> [Consulta: 13/12/2017].
- SENDÓN DE LEÓN, V. (2010): «El velo desvelado», *Mujeres en red*, abril. Disponible en: <https://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?article1860> [Consulta: 3/1/2019].
- SHEEHI, S. (2011): *Islamophobia: The Ideological Campaign against Muslims*, Atlanta, Clarity Press.
- SIDDIQUI, K. (1990): *The Muslim Manifesto: A Strategy for Survival*, Londres, The Muslim Institute. Disponible en: <http://kalimsiddiqui.com/wp-content/uploads/2016/01/Muslim-Manifesto-1990.pdf> [Consulta: 10/1/2018].
- SIMMEL, G. (1955 [1922]): *Conflict*, Glencoe, The Free Press.
- SIPRI (2017): «SIPRI Arms Transfers Database», en *Stockholm International Peace Research Institute*. Disponible en: <https://www.sipri.org/databases/armstransfers> [Consulta: 15/8/2017].
- SOLOMOS, J. y L. BACK (2000): «Introduction: Theorising Race and Racism», en J. Solomos y L. Back (eds.), *Theories of Race and Racism: a Reader*, Londres/Nueva York, Routledge, pp. 1-28.
- SOS RACISME (2019): *El racisme*. Disponible en: <http://www.sosracisme.org/el-racisme> [Consulta: 1/12/2018].
- SOTO IVARS, J. (2018) «"¿Feminismo islámico? ¡Ja!": habla la autora de la carta a Podemos sobre el velo», *El Confidencial*, 24 de noviembre. Disponible en:

- https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-11-24/velo-podemos-nora-banos-feminismo-islamico_1657242/ [Consulta: 21/11/2018].
- SOUSA SANTOS, B. y M. P. MENESES (2014): *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, Tres Cantos, Akal.
- SPIVAK, G. C. (1987): *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Methuen.
- (2009 [1999]): *¿Pueden hablar los subalternos?*, traducción y edición crítica de Manuel Asensi Pérez, Barcelona, MACBA.
- SPRADLEY, J. P. (1980): *Participant Observation*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston.
- STALLAERT, C. (1998 [1996]): *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona, Proyecto A, 1998.
- STOLCKE, V. (1994): «Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión», en *Extranjeros en el paraíso*, Barcelona, Virus, pp. 235-265.
- (1995 [1993]): «Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe», *Current Anthropology*, 36 (1), pp. 1-24.
- SUÁREZ NAVAZ, L., R. MACIÀ PAREJA y Á. MORENO GARCÍA (2007): «El Estado y las luchas de los sin papeles en España: ¿una extensión de la ciudadanía?», en L. Suárez Navaz, R. Macià Pareja y Á. Moreno García (eds.), *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 185-213.
- SUÁREZ-KRABBE, J. (2013): «Race, Social Struggles, and "Human" Rights: Contributions from the Global South», *Journal of Critical Globalisation Studies*, 1 (6), pp. 78-102.
- (2016): *Race, Rights and Rebels. Alternatives to Human Rights and Development from the Global South*, Londres, Rowman & Littlefield.
- SUNIER, T. (2015): «Países Bajos: ¿un pasado de tolerancia?», *Vanguardia Dossier*, 56: *El islam en Europa*, pp. 76-79.
- TAGUIEFF, P. A. (1987): *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, París, La Découverte.
- TAIBO, C. (2011): *Nada será como antes. Sobre el movimiento 15-M*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- (coord.) (2012): *¡Espabilemos! Argumentos desde el 15-M*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- TAMÁS, G. M. (2000): «On Post-Fascism. The degradation of universal citizenship», *Boston Review*, 1 de junio. Disponible en: <https://bostonreview.net/world/g-m-tam%C3%A1s-post-fascism> [Consulta: 15/8/2016].
- (2015): «Gáspar Miklós Tamás: "This is postascism"», *Arbetet Global*, 26 de septiembre. Disponible en: <http://arbetet.se/global/2015/09/26/gaspar-miklos-tamas-this-is-post-fascism/> [Consulta: 15/8/2016].
- TARRÉS, S. y J. ROSÓN (2014): «Los orígenes de la institucionalización del islam en España: bases y fundamentos (1900-1992)», *Awraq*, 9, pp. 147-169.

- TAYLOR, R. (2007): «Enoch Powell's 'Rivers of Blood' speech», *The Telegraph*, 6 de noviembre. Disponible en: <https://www.telegraph.co.uk/comment/3643823/Enoch-Powells-Rivers-of-Blood-speech.html> [Consulta: 11/1/2018].
- TÉLLEZ DELGADO, V. (2018): «El "Pacto Antiyihadista" y las estrategias de lucha contra la "radicalización violenta": implicaciones jurídicas, políticas y sociales», *REIM. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 24, pp. 9-30. Disponible en: <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.002> [Consulta: 15/11/2018].
- TEODORI, M. (1978 [1976]): *Las nuevas izquierdas europeas*, 3 vols., Barcelona, Blume.
- TEVANIAN, P. y S. TISSOT (2017): «La lepénisation des esprits. Retour sur une histoire qui ne finit jamais», *Les mots son importants*, 24 de abril. Disponible en: <http://lmsi.net/La-lepenisation-des-esprits> [Consulta: 3/1/2019].
- THATCHER, M. (2019 [1978]): «TV Interview for Granada World in Action ("rather swamped")», *Margaret Thatcher Foundation*. Disponible en: <https://www.margaretthatcher.org/document/103485> [Consulta: 3/1/2019].
- THOMPSON, J. B. (2002 [1990]): *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*, 2.^a ed, 1.^a reimp., México D. F., Universidad Autónoma Metropolitana.
- THOMSON, M. y M. CRUL (2007): «The Second Generation in Europe and the United States: How is the Transatlantic Debate Relevant for Further Research on the European Second Generation?», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(7), pp. 1025-1041.
- TOLAN, J. (2017): «L'islam : le même et l'autre de l'Europe», en É. François y T. Serrier (dirs.), *Europa. Notre histoire*, París, Éditions des Arènes, pp. 387-408.
- TOPPER, I. (2017): «No necesitamos un islam moderado sino un islam valiente», *M'Sur*, 24 de marzo. Disponible en: <https://msur.es/2017/03/24/wassyla-tamzali-16/> [Consulta: 10/12/2018].
- TORRES, D. (2017): «Los cinco se follan a una gorda», *Público*, 17 de noviembre. Disponible en: <http://blogs.publico.es/davidtorres/2017/11/17/los-cinco-se-follan-a-una-gorda/> [Consulta: 17/11/2017].
- TRAFICANTES DE SUEÑOS (2018): «Raza, clase, género. Descolonizando a la izquierda», *Foro Viento Sur* [audio en podcast]. Disponible en: https://www.ivoox.com/raza-clase-genero-descolonizando-a-izquierda-foro-audios-mp3_rf_29646035_1.html [Consulta: 14/12/2018].
- TRAVERSO, E. (2015): «La transformación "postfascista" arriesga con dinamitar el marco político», *Viento Sur*, 19 de diciembre. Disponible en: <http://vientosur.info/spip.php?article10793> [Consulta: 14/12/2017].
- (2016): *The End of Jewish Modernity*, Londres, Pluto Press.
- (2018 [2017]): *Las nuevas caras de la derecha. Conversaciones con Régis Meyran*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- TWIST ISLAMOPHOBIA (2015): «¿Por qué Twist Islamophobia?», *Twist Islamophobia*. Disponible en: <http://twistislamophobia.org/2018/12/31/%d8%b9dhuc-integr-nuevo-enfoque-la-gestion-la-diversidad/> [Consulta: 3/1/2018].
- TYRER, D. (2013): *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy*, Londres, Pluto Press.

- UNESCO (1969): *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- UNIDOS PODEMOS (2016a): *Programa* [elecciones generales 2016]. Disponible en: <https://lasonrisadeunpais.es/programa/> [Consulta: 4/7/2018].
- (2016b): *Podemos, 26 J.* Disponible en: <https://lasonrisadeunpais.es/wp-content/uploads/2016/06/Podemos-Programa-Electoral-Elecciones-Generales-26J.pdf> [Consulta: 4/7/2018].
- URRUNZUNAGA, A. (2001): «Los fantasmas de Giovanni Sartori», *Mugak*, 15. Disponible en: <http://mugak.eu/revista-mugak/no-15/la-sociedad-multietnica-los-fantasmas-de-giovanni-sartori> [Consulta: 3/1/2019].
- VALLESPÍN, F. (2001): «Muerte en el "paraíso"», *El País*, 6 de enero. Disponible en: https://elpais.com/diario/2001/01/06/espana/978735604_850215.html [Consulta: 3/1/2019].
- VAN DIJK, T. A. (1991): *Racism and the Press*, Londres/Nueva York, Routledge.
- (2005): *Racism and discourse in Spain and Latin America*, Ámsterdam, John Benjamins Publishing.
- (2009): *Discurso y poder. Contribuciones a los Estudios Críticos del Discurso*, Barcelona, Gedisa.
- VARELA, A. (2007): «¿Papeles?, ¡para todos! Diez años de movimiento de migrantes sin papeles en Barcelona. Balance y perspectivas», en L. Suárez Navaz, R. Macià Pareja y Á. Moreno García (eds.), *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 215-235.
- VARGAS, J. (2016): «El PSOE o la historia de un largo giro a la derecha», *Público*, 24 de octubre. Disponible en: <https://www.publico.es/opinion/psoe-o-historia-giro-derecha.html> [Consulta: 13/12/2017].
- VERA, H., J. R. FEAGIN y A. GORDON (1995): «Superior Intellect? Sincere Fictions of the White Self», *The Journal of Negro Education*, 64 (3), pp. 295-306.
- VERDÚ, D. (2015): «El círculo islámico de Podemos», *El País*, 23 de enero. Disponible en: https://elpais.com/politica/2015/01/22/actualidad/1421956567_088774.html [Consulta: 23/1/2015].
- VICENT, L. (2013): «Entrevista a Rafaela Pimentel, del colectivo Territorio Doméstico», *Boletín Ecos*, 24, septiembre-noviembre. Disponible en: <http://www.fuhem.es/ecosocial/noticias.aspx?v=9419&n=0> [Consulta: 13/12/2018].
- VIDAL, J. M. (2016): «Carlos Sánchez Mato: "Me levanto con preocupación por los pobres y me acuesto con ella"», *Religión Digital*, 17 de noviembre. Disponible en: <https://www.periodistadigital.com/religion/solidaridad/2016/11/17/carlos-sanchez-mato.shtml> [Consulta: 10/11/2018].
- VIGUERA MOLINS, M. J. (1995): «Al-Andalus como interferencia», en Montserrat Abumalham (ed.), *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid, Trotta, pp. 61-70.
- VIVEROS VIGOYA, M. (2008): «La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual», en G. Careaga (coord.), *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente*

- a la sociedad*, México D. F., Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual/Grupo de Estudios sobre Sexualidad y Sociedad, pp. 168-198.
- (2016): «La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación», *Debate Feminista*, 52, pp. 1-17.
- VV. AA. (2006a): *Ferrocarril Clandestino. Guía por la libertad de movimiento*, Barcelona/Málaga/Madrid/Sevilla, Asamblea Ninguna Persona es Ilegal/Ateneu Candela/Caravana contra las Fronteras/Colectivo Entránsito/Coordinadora de Inmigrantes/Espacio para la Desobediencia de las Fronteras/Oficina de Derechos Sociales.
- VV. AA. (2006b): *Fadaiat. Libertad de movimiento + libertad de conocimiento*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.
- VV. AA. (2017): *Islamofobia y género. Mujeres, feminismos, instituciones y discursos frente al sexismo y el racismo*, s.l., SOS Racismo Galicia/SOS Arrazakeria Gipuzkoa. Disponible en: <https://sosracismo.eu/publicacion-islamofobia-genero/> [Consulta: 12/11/2018].
- WACQUANT, L. (1989): «For a Socio-Analysis of Intellectuals: On Homo Academicus», *Berkeley Journal of Sociology*, XXXIV, pp. 1-29.
- WALLACH SCOTT, J. (2010 [2007]): *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press.
- WALLERSTEIN, I. M. (2011): *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy*, Berkeley: University of California Press.
- WEBSTER, W. (2008): «Britain and the Refugees of Europe 1939-50», en L. Ryan y W. Webster (eds.), *Gendering Migration: Masculinity, Femininity and Ethnicity in Post-War Britain*, Londres, Routledge, pp. 35-51.
- WHITE, L. (1994): «The History of Blacks in Britain: From Slavery to Rebellion», *Socialist Alternative*. Disponible en: <https://www.socialistalternative.org/panther-black-rebellion/history-blacks-britain-slavery-rebellion/> [Consulta: 29/12/2017].
- WHITE, B. (2012): *Apartheid israelí. Una introducción*, Madrid, Bóforo.
- WIEVORKA, M. (1993): *Racisme et modernité*, París, La Découverte.
- (dir.) (1994): *Racisme et xénophobie en Europe: Une comparaison internationale*, París, La Découverte.
- (2009 [1998]): *El racismo: una introducción*, Barcelona, Gedisa.
- WILHELMI, G. (2002): *Armarse sobre las ruinas. Historia del movimiento autónomo en Madrid (1985-1999)*, Madrid, Potencial Hardcore.
- (2016): *Romper el consenso. La izquierda radical en la Transición española (1975-1982)*, Tres Cantos, Siglo XXI.
- WIMMER, A. (2008): «The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory», *American Journal of Sociology*, 4, pp. 970-1022.
- WODAK, R. (2003 [2001]a): «De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos», en R. Wodak y M. Meyer (comps.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, pp. 17-34.

- (2003 [2001]b): «El enfoque histórico del discurso», en R. Wodak y M. Meyer (comps.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, pp. 101-142.
- ZARCO, J. M. (2019): «Historia de una fiesta infame: colonialismo, despojo y auge de la extrema derecha en Andalucía», *El Salto*, 2 de enero. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/pensar-jondo-descolonizando-andalucia/historia-de-una-fiesta-infame-colonialismo-despojo-y-auge-de-la-extrema-derecha-en-andalucia> [Consulta: 3/1/2018].
- ŽIŽEK, S. (2015): *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas*, Barcelona, Herder.
- (2016): *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama.

12. ANEXOS

12.1. Anexo 1. Cuadros de entrevistas

| CUADRO 4. PERSONAS ENTREVISTADAS | | | |
|--|--|--|--------------------------------------|
| Alias y perfil personal | Perfil político | Relación con el objeto de investigación (racismo, migraciones, árabe e islam) | Fecha de entrevista, modo y duración |
| 1. Abel Madrileño, 22 años. Estudiante de periodismo. | IU, PCE. De familia socialista. | Implicado en la solidaridad con Palestina y el Sáhara. Quiere especializar su carrera periodística en mundo árabe. | 16.7.2018 Presencial 36:28 |
| 2. Abraham Senegalés, 35 años, antiguo mantero. | Sindicato de Lateros y Manteros de Madrid, centros sociales. | Sindicato de Lateros y Manteros de Madrid. Musulmán (culturalmente) | 22.7.2018 Presencial 35:23 |
| 3. Adán Madrileño, 58 años. Gestor cultural. Colabora con el Ayuntamiento de Madrid como dinamizador cultural. | Activo en el 15 M y en Ganemos Madrid. Colabora con diferentes movimientos sociales. | Es uno de los organizadores del festival Noches de Ramadán. | 16.7.2018 Presencial 38:39 |
| 4. Agar Madrileña, 67 años, administrativa jubilada. | Larga militancia en CGT. Asociacionismo de barrio (charanga de Vallecas) | Escasa, salvo por su militancia en la solidaridad con Palestina. | 19.7.2018 Presencial 72:56 |
| 5. Débora Madrileña, 50 años. Trabaja en la Fundación de los Comunes. | Fundación de los Comunes, movimiento feminista movimiento autónomo y centros sociales. No partidista. | Fue una de las iniciadoras del Ferrocarril Clandestino (movimiento de apoyo a migrantes del que salió el sindicato de manteros). El racismo sí es una de sus preocupaciones políticas centrales. | 26.7.2018 Presencial 70:16 |
| 6. Dina Marroquí con ciudadanía española, 36 años, mediadora cultural y trabajadora social. | Movimientos sociales, centros sociales. En la actualidad no tiene una militancia activa debido a que su trabajo tiene características de activismo. | Marroquí, musulmana cultural (se declara poco religiosa). Trabajo ligado a la inmigración | 3.9.2018 Presencial 65:16 |
| 7. Elisabet Andaluza, 30 años, periodista. En la actualidad ejerce un cargo político en el Ayuntamiento de Madrid. | Ahora Madrid. Sitúa su trayectoria en el ámbito de los movimientos sociales no partidistas y se considera crítica con la deriva del equipo municipal. | Ninguna, salvo implicación en el episodio reciente con los manteros en Lavapiés. | 17.7.2018 Presencial 52:54 |
| 8. Enoc Senegalés, 33 años. Antiguo mantero. Trabaja en hostelería. | Sindicato de Lateros y Manteros de Madrid, Ferrocarril Clandestino, centros sociales. | Fue uno de los iniciadores del Ferrocarril Clandestino y fundador del Sindicato de Lateros y Manteros. Musulmán (practicante). | 18.8.2018 Presencial 35:41 |
| 9. Eva Madrileña, 44 años. Funcionaria. Ha tenido cargos políticos municipales en esta legislatura. | Fundación de los Comunes, participa en movimientos en torno al municipalismo y tiene una larga trayectoria militante en los ámbitos de la autonomía y el movimiento feminista. | Ninguna. | 13.7.2018 Presencial 94:49 |
| 10. Isaac Tangerino hispano-marroquí, 39 años, politólogo, dinamizador social. | PSOE | Grupo Medina o Grupo Árabe-Amazigh del PSOE. | 10.8.2018 Escrita (Whatsapp). |
| 11. Ismael canario, 29 años, trabajador social. Ha tenido cargos políticos municipales en esta legislatura. | Podemos (sector mayoritario), asociacionismo LGTBIQ+. Anteriormente militó en PCE. | Ninguna. | 8.8.2018 Presencial 42:41 |
| 12. Jacob Andaluz, 28 años, profesor de secundaria. | IZAR. Anteriormente 15 M e IA en Granada y Málaga. | Ninguna, salvo experiencia puntual de movilización contra CIE en Málaga. | 24.8.2018 Presencial 45:26 |
| 13. Judit Madrileña, aprox. 55 años, funcionaria del Ayuntamiento de Madrid. | PSOE, militante histórica y activa. | Ninguna. | 21.8.2018 Presencial 78:47 |

| | | | |
|--|---|---|--|
| 14. Lea Aragonesa, 33 años, investigadora científica posdoctoral. | Anticapitalistas (antes IA), ha militado también en la LCR de Bélgica y Democratic Socialists of America. | Ninguna. Su mayor contacto político con cuestiones raciales lo tuvo en EE. UU. | 9.8.2018 Presencial 59:59 |
| 15. Míriam Madrileña de padres libaneses, 26 años, estudiante de doctorado. | Corriente Roja | Musulmana (se reivindica como tal aunque señala que es por motivos políticos más que religiosos) | 29.8.2018 Presencial 66:37 |
| 16. Moisés Marroquí de nacimiento, criado en Cataluña, aprox. 30 años, mediador cultural. | Kif-Kif (movimiento LGTBQ+ de personas de origen migrante). PSOE. | Marroquí, musulmán cultural (se declara no religioso). Trabajo ligado a la inmigración. | 14.9.2018 Presencial 35:48 |
| 17. Noé Madrileño, 41 años. Dependiente en un comercio de barrio. | Larga militancia en CNT, ámbito libertario y antifascista, aunque en la actualidad dedica más tiempo a militancia en una asociación de trabajo social en su barrio. | Escasa, salvo por su voluntariado reciente con jóvenes en riesgo de exclusión, muchos de ellos migrantes, algunos marroquíes. | 18.7.2018 Presencial 53:57 |
| 18. Raquel Salvadoreña, aprox. 60 años. Trabajadora doméstica. | Brujas Migrantes, Territorio Doméstico. Movimiento feminista. 15 M. Anteriormente guerrillera FMLN. | Iniciativas políticas ligadas a la autoorganización de trabajadoras domésticas inmigrantes. | 11.8.2018 Presencial 95:36 |
| 19. Rebeca Andaluza, 26 años, mediadora cultural. . | 15M Granada. Movimiento feminista. Militancia en Granada y Madrid. Familia ligada al PCE. | Musulmana conversa, arabista. | 5.8.2018 Telemática (Skype) 100:52 |
| 20. Sara Madrileña de padres latinoamericanos, 39 años, gestora cultural. Diputada en la Asamblea de Madrid. | Podemos (sector mayoritario). Perteneció al movimiento okupa y al 15 M, pero no se identifica ya con esas posiciones. | Ninguna. | 17.7.2018 Presencial 76:26 |
| 21. Séfora Marroquí de nacimiento, criada en Madrid, 43 años, trabajadora social y mediadora intercultural. | Podemos, Hiraq en España, movimientos sociales. Relación en el pasado con el grupo Medina (PSOE) | Marroquí, musulmana cultural (se declara no religiosa). Trabajo ligado a la inmigración | 3.9.2018 Presencial 78:47 |
| 22. Tamar Marroquí de nacimiento, criada en Cataluña, aprox. 30 años, antropóloga. | Movimiento descolonial. Militancia en Barcelona y Granada. | Activista antirracista, marroquí, musulmana (practicante) | 13.9.2018 Presencial 119:07 |

Personas entrevistadas: 22. Hombres: 9. Mujeres: 13.

«Musulmanes»: 9 (de los cuales, musulmanes religiosos: ¿4?). No musulmanes: 13. Blancos: 14. Racializados: 8.*
Con actividad significativa ligada a la lucha contra el racismo y la islamofobia: 12.

* Esta taxonomía solo pretende dar una idea general de los perfiles de las personas entrevistadas. Para los efectos, considero racializadas a las que han manifestado ser objeto de racismo.

CUADRO 5. GUION DE ENTREVISTAS

Objetivos generales

- Qué importancia tiene el racismo para los entrevistados
- En qué medida la islamofobia es percibida como una forma de racismo. Cómo se articulan raza/origen/religión.
- Qué importancia tiene el antirracismo en su experiencia militante
- Qué factores interfieren en la percepción de la islamofobia como un problema político:
 - Laicismo
 - Género
 - Terrorismo
 - Otros
 - Irrelevancia para el público al que se dirigen
 - Irrelevancia en la composición interna del movimiento.
- Percepciones sobre el islam y las personas musulmanas.

Guion**1. Presentación e introducción.**

- Permiso y condiciones para la grabación.
- Información sobre el estudio: forma parte de una tesis sobre el lugar que ocupa el racismo en el activismo de izquierdas / en los movimientos sociales. El objetivo es explorar opiniones y experiencias de activistas sobre la cuestión, con independencia de que tengan o no experiencias concretas u opiniones formadas. El interés de la investigación no es solo académico, también activista (ayudar a analizar y entender).

2. Antecedentes personales. Definiciones ideológicas y motivaciones políticas.

- Datos personales relevantes: edad, ocupación, estudios, origen social, autopercepción de clase.
- ¿En qué movimientos/espacios/organización has militado/estás militando?
- ¿Por qué te involucraste en estos espacios? ¿Qué te ha motivado?
- ¿Cómo describirías los objetivos / el ideario de tu espacio de militancia?

3. Diversidad de los espacios militantes.

- ¿Cómo describirías a la gente que milita en estos espacios? ¿Es un reflejo de la diversidad social o tiende a ser gente con un perfil similar en cuanto a orígenes sociales, edad, género o cualquier otra característica?
- ¿Dirías que es un ambiente diverso? ¿En qué sentido?

4. Racismo

- ¿Qué es el racismo?
- ¿Crees que el racismo es un problema relevante a nivel social? ¿Y a nivel político?
- ¿Qué tipo de personas son las que más sufren el racismo en tu opinión y por qué?
- ¿Crees que las personas musulmanas están discriminadas? ¿Lo están por el hecho de ser musulmanas, por su origen, por otras razones...?
- ¿Cuál es el lugar de las mujeres en esta discriminación. ¿Crees que sufren más la islamofobia? ¿O por el contrario son víctimas del islam?
- ¿Crees que la islamofobia es un problema social y/o político en España en la actualidad?

5. Militancia y racismo

- ¿Crees que la lucha contra el racismo es relevante a nivel político?
- ¿Crees que la izquierda / los movimientos sociales ha(n) incorporado en general el racismo a sus agendas políticas? ¿Qué papel ocupa el racismo en comparación con otras luchas como el feminismo o las demandas LGTBIQ+?
- ¿Cómo afectan cuestiones de raza / racismo al tu espacio de militancia? ¿Es un tema relevante en la discusión interna? ¿Es un tema relevante en la acción política de cara al exterior? ¿Recuerdas alguna acción que se haya llevado a cabo relacionada con el (anti)racismo?
- ¿Hay en tu espacio de militancia personas racializadas? ¿Hay personas musulmanas o de origen musulmán?
- ¿Crees que existen dificultades para la participación política de personas que no concuerden con la tipología mayoritaria de los militantes?
- ¿Crees que en ausencia de personas racializadas organizadas, la izquierda tiene que emprender igualmente luchas antirracistas, o debe inhibirse para no usurpar la iniciativa de quienes padecen el racismo?

6. Militancia y laicismo

- ¿Crees que hay alguna incompatibilidad entre la pertenencia a tu espacio de militancia y la manifestación de unas creencias religiosas? ¿Crees que lo hay en la izquierda en general?
- En caso de que sí se perciba esa incompatibilidad, ¿crees que la religión resulta problemática a la hora de abordar políticamente el racismo contra las personas musulmanas?
- ¿Crees que hay que involucrarse en la lucha por los derechos de las minorías religiosas, o hay que mostrar una posición neutra? (Construcción de mezquitas, educación, derecho a vestir como se quiera, reconocimiento institucional de festividades religiosas...). Posicionamiento respecto a ejemplos:
 - Candidata con hiyab (caso Ilham Moussaïd)
 - Construcción mezquita y oposición vecinal (caso carrer Japó en Barcelona)
 - Equiparación de derechos con la Iglesia católica (educación islámica en colegios...)
 - Visibilización institucional y pública del islam y otras minorías (reconocimiento de festividades, otros reconocimientos simbólicos).

7. Qué es la musulmanidad (para personas musulmanas o de origen musulmán)

12.2. Anexo 2. Imágenes

Fig. 1. Iftar contra la islamofobia. Corriente Roja, 2016.



The poster features a colorful geometric pattern at the top and bottom. The main title "IFTAR" is in large, bold, teal letters, followed by "contra la islamofobia" in a smaller, teal, cursive font. Below this, "Charla-Debate" is written in orange. The event details "Jueves 23 de junio 19h." are in bold black text on the left, and "C. Cáceres, 49" is on the right. A logo for "Metro Delicias Embajadores" is also present. A line of text states: "Después del debate se ofrecerá un iftar (cena de Ramadán)". A photograph shows two women in hijabs holding a rainbow flag. At the bottom, there are flags of Palestine and Eritrea, and the "Corriente Roja" logo.

IFTAR
contra la islamofobia
Charla-Debate

**Jueves
23 de junio
19h.**

C. Cáceres, 49

 **Delicias
Embajadores**

Después del debate se ofrecerá un iftar (cena de Ramadán)



Fig. 2. Cartel contra la venta ambulante, © madridemprende.es, 2018.

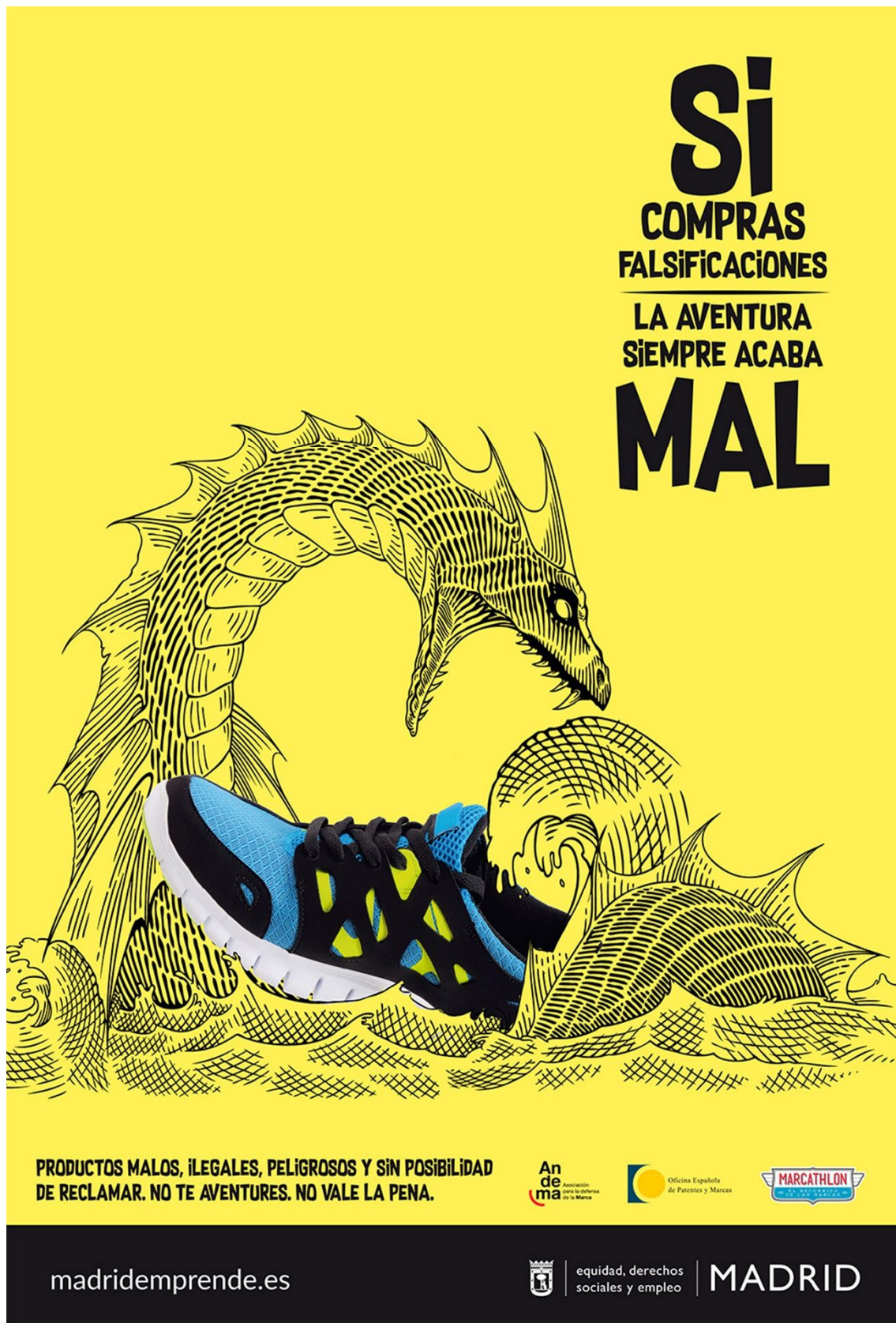


Fig. 3. Cartel contra la venta ambulante, © madridemprende.es, 2018.



Fig. 4. Charla-debate sobre feminismo islámico, 2016.

Charla-Debate-Tetería

FEMINISMO ISLAMICO



A cargo de
Manal Kaddouri
Activista musulmana española
(La del Kebab - @kadbenx)

DOMINGO 13 MARZO 12H

Después de la charla habrá tetería,
dulces árabes y tatuajes de henna.



Lugar:
La Enredadera
C/Anastasio Herrero
Frente a Mezquita
<M> Estrecho

Fig. 5. Charla-debate sobre islamofobia de género, 2016.



Fig. 6. Charla-debate sobre islamofobia. Kale Amenge y uMMA, 2017.

